This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Salo Baron

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

116-117

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

REVUE DES ÉTUDES JUIVES

Salo Baron

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-SIXIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1903

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

SEP 24 1986

LES JUIFS DE MARSEILLE AU MOYEN AGE

Marseille a toujours été une grande cité marchande, sa population a donc toujours été mêlée, puisque son port était le rendez-vous des marchands venus de tous les points du bassin de la Méditerranée. Il ne pouvait pas ne pas s'y trouver des Juifs, et, en effet, il semble que, de très bonne heure, il y a eu à Marseille une importante communauté israélite. Bien plus, il paraît résulter des documents qui nous mettent sur la trace de cette communauté, à l'origine de son histoire, que, non seulement elle était nombreuse, mais encore qu'elle jouissait, par le fait de cette importance numérique, d'une sorte de privilège qui mettait la foi religieuse de ses membres à l'abri des tentatives de conversion auxquelles les Juifs étaient exposés ailleurs. A deux reprises, en effet, Grégoire de Tours a l'occasion de parler incidemment des Juifs de Marseille et, par deux fois, il montre leur communauté servant de refuge aux Juifs des autres pays de la Gaule, échappant aux menaces des évêques chrétiens et des rois Mérovingiens qui prétendaient les convertir [1].

A plus forte raison, cette sécurité dut-elle être plus grande quand, les troubles qui avaient agité la Gaule du ve au xe siècle étant enfin calmés, les pays occidentaux purent jouir de la tranquillité relative à la faveur de laquelle se sont formées et établies

[1] Grégoire de Tours, *Histoire ecclésiastique des Francs*, V, 11, et VI, 17. — Nous ferons toutefois remarquer qu'une erreur nous paraît avoir été commise dans l'interprétation du dernier texte cité par quelques savants qui ont eu à s'en occuper, notamment par J. Weyl, *Revue des Études juives*, XVII, 96. J. Weyl écrit : « Grégoire de Tours appelle Marseille la *ville hébreue*. » Or, cette expression ne se trouve pas dans Grégoire de Tours. On y lit, en effet, que de nombreux Juifs furent baptisés sur l'ordre du roi Chilpéric ; mais que le Juif Priscus, qui vivait dans l'intimité du prince, ayant refusé de recevoir le baptême, aurait été emprisonné, et qu'il aurait alors demandé un délai, pour déférer aux ordres du roi, jusqu'à ce que son fils ait épousé une Juive de Marseille, « donec filius ejus *massiliensem Hebraeam* accipiat ». Ce sont ces deux mots « *massiliensem Hebraeam* » qui ont été traduits à tort « Marseille la ville hébreue », sans qu'on se soit préoccupé du sens général de la phrase où ils étaient placés.

les coutumes de la période féodale. Marseille gagna à cette paix ses institutions municipales, qui en ont fait de bonne heure une ville libre, sorte de république indépendante, vivant de son commerce, et cherchant à se dégager le plus possible des préoccupations politiques qui agitaient les terres immédiatement voisines de son territoire. Les Juifs devaient y trouver une résidence plus agréable que celle que leur offraient les villes ou les provinces voisines, puisque, par suite des nécessités de leur commerce et du libéralisme de leurs institutions, les Marseillais accueillaient volontiers chez eux les étrangers et leur accordaient facilement droit de cité [1].

Il paraît bien que la communauté juive, qui existait à Marseille à l'époque mérovingienne, y a persisté sans interruption pendant toute la durée du moyen âge et qu'elle a joui d'une prospérité éclatante tant que la République de Marseille et le Comté de Provence, auquel elle était rattachée, furent indépendants. Cette prospérité s'évanouit quand la Provence et Marseille furent réunies au royaume de France, en 1481, et on peut assigner comme terme à l'histoire de cette communauté la fin du XVe siècle, qui vit l'expulsion et la dispersion des Juifs de Provence sur l'ordre du roi de France Charles VIII [2].

Des documents nombreux permettent de retracer les principales péripéties de cette histoire et surtout d'indiquer quelle fut la condition des Juifs de Marseille pendant cette période. Ils n'ont jusqu'à présent fait l'objet d'aucun travail d'ensemble : c'est à peine si les historiens de Marseille en ont signalé quelques-uns au passage et suivant les besoins de leur œuvre. Quelques renseignements épars dans l'*Histoire de Marseille* de Ruffi ont permis aux historiens marseillais du XIXe siècle de parler de la communauté juive de Marseille : malgré son érudition apparente, en

[1] Tant que la constitution de Marseille demeura en vigueur, même modifiée par les empiètements de la royauté absolue, il suffisait d'avoir séjourné à Marseille pendant dix années consécutives ou bien d'avoir épousé une Marseillaise pour acquérir le droit de cité. Il est vrai que, au XVIIe siècle, même avant la révocation de l'Edit de Nantes, les protestants ne pouvaient pas être admis à revendiquer cette faveur. — Voir Archives municipales de Marseille, *Registres des délibérations du Conseil de ville*, *passim*, et notamment Reg., 47, f° 4 et 143 v°, et Reg., 55, f° 15.

[2] Cela ne veut pas dire que, une fois exécutée la mesure prise par Charles VIII, il n'y ait plus eu officieusement de Juifs à Marseille jusqu'en 1789. De certains documents, trouvés de-ci de-là, aux Archives municipales, il semble, au contraire, résulter qu'il n'a pas cessé d'y avoir dans cette ville des Juifs, qui y étaient le plus souvent tolérés, au même titre que les marchands étrangers, chrétiens ou musulmans, qui s'y trouvaient également. Voir notamment J. Weyl, *La résidence des Juifs à Marseille*, *Revue des Études juives*, t. XVII, p. 96, et Ad. Crémieux, *Un droit perçu sur les Juifs étrangers venus en France au XVIIe siècle*, *ibid.*, t. XLIX, p. 301.

effet, Augustin Fabre, soit dans son *Histoire de Marseille*, soit dans ses *Anciennes Rues de Marseille*, ou dans ses *Rues de Marseille*, — du moins pour ce qui concerne les Juifs, — n'apporte rien de plus que l'historien du XVIIe siècle. Plus précis sont les savants qui, au cours de recherches particulières, ont eu la bonne fortune de découvrir des documents inédits sur les Juifs : tel Octave Teissier, dont la *Marseille au Moyen Age* fournit de précieuses indications, extraites pour la plupart des archives quasi-privées des notaires marseillais, sur la topographie des anciens quartiers et notamment de la Juiverie; tel encore Blancard, qui, dans ses *Documents inédits sur le commerce de Marseille au Moyen Age*, nous a fourni un certain nombre d'actes passés par des Juifs et nous a permis ainsi de connaître avec assez de précision le commerce auquel se livraient les membres de la communauté marseillaise. Nous pourrions ajouter, pour être complet, les deux brochures du Dr Barthélemy, *Les médecins à Marseille avant et pendant le Moyen Age* et la *Savonnerie marseillaise, son origine et son développement pendant les* XVe *et* XVIe *siècles*, si les lecteurs de cette Revue n'en connaissaient déjà les conclusions essentielles concernant ce qui doit être le fonds de cette étude.

Mais ce sont surtout des documents inédits qui nous ont servi. Ils proviennent tous des *Archives municipales* de Marseille et ils présentent à nos yeux une réelle valeur, puisqu'ils vont nous permettre de montrer une communauté juive, d'une très grande importance numérique, vivant au milieu d'une population en très grande majorité chrétienne, sans que rien ou pas grand chose, sinon les pratiques de la religion, distingue ces deux groupements l'un de l'autre [1].

I

C'est de 1257 que datent dans leur forme définitive les Statuts de la République marseillaise. Cette année-là le Comte de Provence, Charles d'Anjou, imposa par la force la reconnaissance de sa suzeraineté à la ville de Marseille, qui, jusqu'alors, avait formé

[1] Nous sommes particulièrement redevable à notre excellent ami, M. J.-Ph. Matilly, archiviste de la ville de Marseille, qui, avec une inépuisable bonne grâce, nous a facilité nos recherches au milieu d'un dépôt encore aux trois quarts inexploré et où, pour se reconnaître, il est indispensable d'avoir recours au guide sûr qu'il est. Qu'il en reçoive ici l'expression de notre sincère gratitude.

une cité souveraine et indépendante. En échange de l'hommage que les Marseillais étaient contraints de lui prêter, le Comte jura les *Chapitres de paix, libertés, franchises et privilèges* de la ville qui formèrent la constitution dont ne cessa de se réclamer la population de Marseille jusqu'à la veille de la Révolution de 1789. *Les Statuts de Marseille*, virtuellement confirmés dans les *Chapitres de paix*, sont à la fois un recueil de droit public et un recueil de droit privé. Ainsi un certain nombre d'articles s'applique aux Juifs résidant à Marseille et détermine quelle sera leur condition dans la cité à côté des autres habitants.

Il ne semble pas que les Statuts fassent une grande différence entre le Juif et le Chrétien. Tous deux paraissent être citoyens au même titre : la religion constitue la seule distinction que les Statuts reconnaissent entre eux. Ainsi, nous trouvons à différentes reprises dans divers chapitres des Statuts cette formule, qui ne nous laisse aucun doute à cet égard, « Civis Massilie, *Christianus vel Judeus* »[1] : l'opposition du terme *Judeus* au terme *Christianus* suivant la qualité de *Civis Massilie* nous permet d'affirmer d'une manière catégorique que, en principe, la constitution marseillaise reconnaissait aux Juifs les mêmes droits civiques qu'aux Chrétiens. Du reste, un autre chapitre des Statuts va nous mettre en mesure de préciser à ce sujet. « Constituimus ut... nullus nisi *civis Massilie* possit esse corraterius », dit ce chapitre, qui, après avoir énuméré les différentes obligations imposées aux courtiers, ajoute : « Hoc eciam statuentes quod aliquis *Christianus vel Judeus* seu aliquis alius, masculus vel femina, non possit vel debeat seu audeat esse corraterius in Massilia vel ejus districtu, etc...[2]. » Le Juif est donc également apte comme le Chrétien à exercer des métiers qui nécessitent de la part de ceux qui les exercent des obligations particulières et qui sont pour ainsi dire des charges municipales. En effet, les obligations imposées aux courtiers sont particulièrement étroites : il leur faut annuellement prêter serment devant la Cour du Palais et s'engager à observer rigoureusement les prescriptions des Statuts relatives à leur profession. Pour que le Juif soit ainsi admis à remplir semblable charge, il faut que la coutume du pays n'établisse aucune différence entre lui et le Chrétien.

Mais pouvons-nous savoir quelle est au juste la signification de ce titre de *Civis Massilie*, que les Statuts accordent au Juif comme au Chrétien et qui, dans de nombreux documents, suit le nom du

[1] Archives municipales de Marseille. *Livre des Statuts*, IV, 32. *De homagio non faciendo.*

[2] Archives municipales de Marseille. *Livre des Statuts*, I, 40. *De Corrateriis.*

Juif à qui le document se rapporte? Entraîne-t-il avec lui des privilèges politiques, ou comporte-t-il seulement des droits civils pour celui qui en est investi? Un acte du 21 janvier 1308 va nous fournir peut-être les moyens de répondre à cette question. C'est un acte de citadinage [1], dressé par le notaire Pascal de Mayrargues, en faveur du Juif Bonizac qui habite la ville inférieure [2], et qui comparaît devant le Juge de la Cour royale de la ville supérieure, demandant l'autorisation de transporter son domicile de la ville inférieure dans la ville supérieure. Après lui avoir fait remplir les formalités nécessaires et notamment après avoir reçu son serment : « ad sanctam legem mosaycam per eum corporaliter manu tactam », le juge proclame Bonizac « in subjectum fidelem, civem et habitatorem Civitatis superioris predicte, *concedens eidem omnes libertates, immunitates, franquesias, consuetudines et antiquitates quas habent et quibus gaudent alii cives et habitatores Civitatis superioris predicte.* »

Il n'est pas possible de déterminer si ces « libertés, immunités, franchises, coutumes et usages », dont les Juifs, citoyens de Marseille, sont admis à jouir au même titre que les autres citoyens, comportaient avec eux l'exercice de droits politiques. La qualité de citoyen de Marseille ne paraît pas, en effet, avoir conféré à celui qui en était investi, même chrétien, le droit de prendre une part directe au gouvernement de la cité. Ce n'était pas par le suffrage universel que les magistrats municipaux étaient désignés annuellement et, à moins d'appartenir aux familles nobles de la ville, le simple citoyen ne pouvait ambitionner ces hautes fonctions. Tout au plus prenait-il part aux Assemblées générales des citoyens qui avaient lieu dans des circonstances exceptionnelles et où, à l'exemple de ce qui se passait dans certaines cités grecques, il manifestait par ses seules acclamations l'approbation ou la désapprobation qu'il donnait aux propositions que les magistrats portaient devant l'Assemblée. Il y avait aussi, dans des cas extraordinaires, des réunions de citoyens par *turbes*, c'est-à-dire par quartiers ou par corps de métiers. On peut supposer que les Juifs y étaient admis comme les autres citoyens avec d'autant plus de vraisemblance qu'ils avaient une organisation particulière qui paraît se rapprocher des confréries ou des corps de métiers, entre lesquels étaient répartis les citoyens chrétiens.

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° I.

[2] Marseille forma, jusqu'en 1348, trois villes : la ville supérieure ou ville épiscopale, la ville de la Prévôté ou de l'Œuvre et la ville inférieure ou ville vicomtale. C'est seulement en 1348 que les trois villes furent réunies et placées sous une administration commune. Voir J.-Ph. Mabilly, *Histoire de la ville supérieure de 1257 à 1348*, en manuscrit.

Les Juifs de Marseille formaient, en effet, l'*Universitas Judeorum*. Elle avait à sa tête trois *syndics* ou *baylons*, et son existence était reconnue à la fois par l'Administration municipale et par les Comtes de Provence [1]. Cette communauté agissait comme une véritable personne morale, contractant des obligations, administrant des biens, faisant des démarches auprès du Corps de Ville, des officiers du Comte et du Comte lui-même. On ne voit pas bien ce qui, hormis la religion, pouvait la distinguer des autres communautés qui existaient en même temps à Marseille.

Une ordonnance de la reine Marie, régente dans le royaume de Sicile et dans le Comté de Provence pour son fils, le roi Louis II, est particulièrement caractéristique à ce sujet. Le 23 janvier 1387, la reine sur la prière de la communauté des Juifs de Marseille [2], et probablement sur les instances de son familier Bonjuzas Bondavin [3], confirme à ladite communauté ses « libertés privilèges et immunités, usages et coutumes », en possession desquels elle se trouve depuis longtemps. Ces privilèges consistent dans le droit reconnu aux Juifs de Marseille de « se congregare, concilia facere et tenere, statuta et capitula inter se condere et ordinare, et in conciliis ipsis eligere talliarum et capassagii collectores, computatores, auditores et diversa alia eis necessaria exercere ». Ce sont bien là les éléments essentiels du groupement du moyen âge et même des temps modernes, puisque nous y relevons le droit de se réunir et de voter des décisions, de nommer des agents financiers et de prendre, en un mot, toutes les mesures que nécessite l'administration d'une importante communauté. On s'explique comment, avec de semblables franchises, les Juifs de Marseille ont pu posséder dans cette ville trois synagogues, des écoles, une aumônerie, louer à bail un bain de femmes [4], en un mot s'organiser librement et complètement sans craindre de se voir opposer des prescriptions ou des usages contraires à leur liberté.

Les Juifs étaient individuellement admis à exercer les différents métiers qui se pratiquaient à Marseille. Ne pouvaient-ils pas, au même titre que les Chrétiens, entrer dans les différents corps de métiers, et jouir des privilèges attachés à la qualité de membres de la corporation ? Nous avons vu plus haut qu'ils pouvaient être

[1] Voir diverses pièces justificatives, citées en appendice, *passim*.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° II. — Ordonnance de la reine Marie, du 23 janvier 1387 : « Notum facimus universis quod ad humilem supplicationem Majestati nostre noviter factam pro parte Universitatis Judeorum regie civitatis Massilie... »

[3] « ... Juxta voluntatem et ordinationem magistri Bonjuze Bondavini familiaris regii atque nostri... »

[4] En ce qui concerne ces différents établissements, voir, plus loin, chapitre III.

courtiers, à condition de se conformer aux prescriptions des statuts relatives à ce métier et de prêter notamment un serment annuel. Or, nous avons les actes de serments prêtés en 1351, en 1366 et en 1367 par les courtiers alors en charge entre les mains du viguier de la ville [1]. Les notaires qui ont dressé les actes ont indiqué en regard du nom du courtier qui prêtait le serment le nom du personnage qui se portait caution pour lui. Nous avons relevé sur ces trois listes de nombreux noms de Juifs et de Juives, et nous avons constaté que beaucoup de ces noms n'étaient pas accompagnés du qualificatif *Judeus*, qu'il est d'usage de rencontrer dans la plupart des documents du moyen âge se rapportant à des Juifs. Bien plus, quelques noms de courtiers chrétiens sont accompagnés de la mention *Christianus*, ce qui laisserait supposer que, dans l'esprit des Marseillais du XIVe siècle, il n'existait aucune arrière-pensée contre les Juifs qui étaient véritablement considérés comme des concitoyens [2]. Nous pouvons faire la même observation à propos d'une liste de drapiers et de tailleurs dressée en 1350 pour exécuter une décision du Conseil ordonnant un serment particulier des membres de ces deux corps de métiers [3]. Puisque donc on ne cherche pas à distinguer d'une façon méthodique et régulière le courtier juif du courtier chrétien ou le tailleur juif du tailleur chrétien, c'est qu'il n'existe entre eux aucune différence, ni de fait, ni de droit et que le Juif exerce sa profession au même titre que le Chrétien.

Ainsi, rien ne distingue à proprement parler le Juif du Chrétien pour tout ce qui concerne l'exercice de son métier. Pourquoi le Juif n'aurait-il pas été admis à prendre sa part de la vie extérieure du corps de métier auquel il appartenait, puisqu'il remplissait déjà toutes les obligations professionnelles ? Il aurait joui de la plénitude des droits attachés à la qualité de citoyen et rien n'aurait distingué le *Civis massiliensis judeus* du *Civis massiliensis christianus*.

Rien dans la pratique journalière de la vie ne différenciait d'ailleurs le Juif du Chrétien, celui-là participant aux charges publiques et jouissant indistinctement de tous les privilèges attachés à la qualité de citoyen de Marseille.

En 1385, pour parer aux nécessités de la guerre rendues pres-

[1] Le viguier était, à Marseille, un magistrat annuel nommé par le comte de Provence et choisi parmi les seigneurs de la Province. Il exerçait des fonctions analogues à celles que remplissaient les Podestats dans les villes italiennes et gouvernait et administrait la ville de concert avec les magistrats municipaux.

[2] Voir *Pièces justificatives*, nos III, IV et V.

[3] Voir *Pièces justificatives*, n° VI.

santes par le siège des deux villes voisines de Roquevaire et d'Auriol, Marseille dut contracter un emprunt. La communauté des Juifs y participa pour cinquante florins et fit ensuite cession de sa créance à Giles Boniface [1]. De même en 1357, Marseille étant menacée d'un siège, le Conseil ordonna aux Juifs de porter des pierres aux remparts. En même temps, les habitants des bourgs voisins étant venus chercher un refuge dans la ville, on les logea dans la Juiverie, tandis que les Juifs étaient logés dans les quartiers de la Draperie, de Sainte-Marie des Accoules et de Saint-Jean [2].

Si les Juifs participaient aux charges parfois pénibles qui pesaient sur les citoyens, ils prenaient aussi leur part des avantages matériels et moraux dont jouissaient les citoyens de Marseille. En cas de disette, ils participaient comme les autres citoyens aux distributions de blé faites sur l'initiative du Conseil. Une délibération de 1384 ordonne de distribuer du blé aux boulangers, aux boulangères et aux Juifs, jusqu'à concurrence de trois mille émines et au prix de vingt sous l'émine [3]. Dans de semblables circonstances, on fait la distinction entre les Juifs de Marseille et les Juifs étrangers à la ville : le 24 avril 1323, une délibération du Conseil requiert le viguier de prendre des mesures pour empêcher que la foule des Juifs étrangers, arrivés récemment à Marseille, n'augmente la disette de blé et de vivres dont souffre la ville. Mais il n'est question dans cet acte que des *Judei extranei* et tout laisse supposer qu'on n'entend pas confondre avec eux les Juifs demeurant à Marseille et citoyens de la ville [4].

Les Juifs citoyens ont les mêmes droits que les Chrétiens et on n'établit entre ceux-ci et ceux-là aucune différence, même lors-

[1] Archives municipales de Marseille, *Registre des délibérations*, 1385-1386, f° 36 v°. « ... Item, la Universitat de Juezes havia en la dich emprest L flourins, des quals fes cession e vendicion à sen. Gili Bonifazi. Et dich sen. Gili na prestat de nou et paget al dich thesaurier per la Universitat vint et e siex flourins... »

[2] Archives municipales de Marseille, Conseil du 31 janvier 1357 (*Reg. des délibérations*, 1357-1359, f° 115 v° : « ... Item placuit dicto Consilio reformare quod Judei lapides portent sine mora supra muros... ». — Voir plus loin les délibérations des 20 et 23 septembre 1357).

[3] Archives municipales de Marseille. *Registre des délibérations*, 1383-1384, f° 50, Conseil du 27 août 1384 : « Placuit dicto Consilio reformando ordinare quod de bladis ipsorum, Guillelmi de Montilhis, Anthonii de Sarda et Anthonii de Jerusalem, dentur pistoribus et pistricibus et *Judeis* usque ad quantitatem trium millium ejus pretio cujuslibet emine viginti solidos. »

[4] Archives munic. de Marseille. *Reg. des délib.*, 1322-1323 ; f° 58, Conseil du 24 avril 1323 : « ... Item placuit dicto Consilio quod dictus dominus vice-vicarius requiratur... per id ut super multitudine *judeorum extraneorum*, qui noviter ad hanc civitatem Massilie accecisse dicitur, provideat de remedio oportuno sic quod propter congregationem eorum non augeatur in ipsa civitate bladi et victualium carestia. »

qu'il s'agit de revendiquer ces droits contre des personnages haut placés qui les ont violés. Nous pouvons en fournir des preuves caractéristiques.

Le 7 février 1331, le Conseil général de la ville avait pris une délibération par laquelle il invitait tous les Marseillais qui croiraient avoir à se plaindre du clavaire sorti de charge à se présenter au tribunal du viguier et à y porter leurs sujets de plaintes. L'enquête dura plusieurs semaines. Quelques Juifs y prirent part, en même temps qu'un certain nombre de Chrétiens, demandant au viguier de faire exécuter des engagements que le clavaire avait pris envers eux et auxquels il avait essayé de se soustraire. Bien que notre document soit muet sur la suite donnée à leurs réclamations, nous pouvons supposer qu'ils obtinrent satisfaction, puisque aucun de leurs dires ne fut contredit et que le notaire atteste la sincérité des pièces qu'ils présentèrent au tribunal à l'appui de leurs plaintes [1].

De même, le 5 juin 1368, un certain nombre de citoyens de Marseille présentèrent au viguier Giraud Adhémar, baron de Grignan et des Alpes, des réclamations contre le sous-viguier, qui s'était probablement rendu coupable d'exactions. Sur la liste des réclamants figurent les Juifs Astruc Ferrier et ses associés, qui revendiquent pour leur part différents objets donnés à loyer et d'une valeur de six florins d'or [2].

Enfin, et c'est là, ce nous semble, un fait très important, il est dérogé en faveur des Juifs à certaines prescriptions rigoureuses des Statuts ou des règlements de police, afin de leur permettre de remplir comme il convient les obligations que leur impose leur religion. Un article des Statuts interdisait, sous peine d'une amende de cinq sous royaux coronats, de circuler dans la ville sans lumière, une fois le couvre-feu sonné. L'amende devait être augmentée au cas où les contrevenants seraient des gens mal famés; les Consuls et les autres magistrats ne pouvaient se dispenser de l'appliquer, même si le coupable appartenait à leur famille ou à celle du Recteur de la ville ou viguier. Le statut ne faisait d'exception qu'en faveur des gens de bonne renommée revenant d'un voyage par mer ou par terre ou se trouvant dans certains autres cas déterminés [3]. Le statut est muet au sujet des Juifs à qui leur

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° VII.

[2] Arch. munic. de Marseille. *Cartularium Giraudi Adhemardi, militis, domini baroniarum Graynhani et Alpium, Massilie vicarii*, 1367-1368. *Preconisationes*. Réclamations contre le sous-viguier. « Eodem die (9 juin 1368), Astrugus Ferrarii et socii sui, Judei, petunt a dicto subvicario unum matalatum et unum lodicem et unum pulvinar traditos eidem ad loquerium, que res valent florinos auri sex. »

[3] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, V, 4, *De pena illorum qui post so-*

loi religieuse défendait d'allumer ou de porter une lumière les jours de fête, ce qui permet de supposer que, au XIIIe siècle, les Juifs de Marseille restaient chez eux le vendredi soir et les soirs de fête, s'ils ne voulaient pas courir le risque de payer l'amende. Ils eurent cependant la bonne fortune de se soustraire à cette obligation grâce au crédit dont leur coreligionnaire Bonjuzas Bondavin jouissait à la cour de la reine-régente Marie. En effet, dans son ordonnance du 23 janvier 1387, cette princesse ordonne que la prescription contenue au chapitre 4 du livre V des Statuts ne soit pas observée en ce qui concerne les Juifs, qui pourront circuler de nuit sans lumière dans les rues de la ville, les soirs de fête, à savoir « in diebus Sabbatii, Pascatis, Pentecostis, Cabannarum et Magni jejunii »[1].

On pourrait croire que ce fut là une faveur toute spéciale que la communauté de Marseille dut à la protection précieuse et exceptionnelle que lui prêta Bonjuzas Bondavin auprès de la reine Marie et de son fils. D'autres faits, toujours empruntés à l'histoire du XIVe siècle marseillais, qui paraît avoir été l'âge d'or de la communauté juive, nous montrent que la population tout entière, en la personne de ses magistrats, était empressée à favoriser par tous les moyens l'accomplissement des pratiques religieuses de leurs concitoyens israélites. Une criée du viguier Jacques Aube, du 20 novembre 1363, ordonne à chaque habitant de faire nettoyer et balayer *tous les samedis* le devant de sa maison ; elle fait exception en faveur des Juifs, qui devront exécuter cette prescription le *vendredi*[2]. Le viguier et les membres du Conseil qui

num campane vadunt sine lumine. Statuimus hac presenti constitucione perpetuo observandum quod nullus de cetero vadat per civitatem Massilie vel suburbia civitatis contigua de nocti ex quo campana que dicitur salva terra sonata fuerit sine lumine, et hoc volumus idem intelligi de familia rectoris vel consulum nisi forte irent pro comuni. Quod si quis contra fecerit solvat proinde pro banno V sol. reg. coron. et non ultra nisi forsan esset ille qui sic esset inventus sine lumine homo vel mulier male fame et opinionis qui similiter solutis V sol. puniri possit arbitrio rectoris Massilie vel consulum. Addentes similiter quod si aliquis de familia rectoris vel consulum aliquod delictum vel injuriarum commiserit sua propria authoritate, rector vel consules dicti teneantur et debeant ipsum punire ut alios homines Massilie vel extraneos. Statuentes quod si forte contingeret quod aliquis bone fame tamen, venientes de aliquo viagio vel itinere per mare vel per terram, veniendo ad hospicium suum inventi fuerint sine lumine, non teneantur solvere penam V sol. Idem statuimus in illis qui forte iverint per civitatem sine lumine occasione incendii extinguendi vel occasione subveniendi navibus et lignis vel occasione armorum, hoc est si civitas ad arma surrexerit. Idem statuimus ut nullus bone fame et opinionis tempore vindemiarum neque in vigilia natalis Domini dictam penam V sol. solvere teneatur. — Statuentes similiter ut homines bone fame et opinionis possint esse in suis plateis et carreriis et ibi morari sine lumine de nocte, exceptis tamen de hiis omnes homines euntes pro comuni vel mandato comunis.

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° II.

[2] Arch. mun. de Marseille. — Cartulaire de Jacques Aube, viguier de Marseille,

avaient délibéré ce règlement étaient incontestablement guidés par le même esprit de bienveillance et de tolérance qui devait, vingt ans après, déterminer la reine Marie à lever en faveur des Juifs l'interdiction de circuler sans lumière la nuit dans les rues de Marseille certains jours déterminés.

Le 24 février 1359, une autre infraction avait été faite en faveur des Juifs aux règlements de police de la ville de Marseille. Une criée du Conseil avait ordonné que la farine ne serait vendue que sur le port. Pourtant, à la prière du Juif Romudon Mossé, à cette occasion, porte-parole de ses coreligionnaires, le Conseil décida ce jour-là, contrairement à l'usage, que les Juifs pourraient acheter dans la Juiverie la farine qui leur serait nécessaire pour fabriquer leurs pains azymes[1]. La délibération invoque sans doute la nécessité de prévenir le tumulte qui ne manquerait pas de se produire si tous les Juifs de Marseille se rendaient en foule sur le port pour acheter leur farine, cependant il nous paraît difficile de nous arrêter à cette considération. La délibération a été prise, en effet, à l'instigation et à la prière de la communauté. Si Romudon Mossé n'avait pas fait sa démarche, les officiers municipaux n'auraient probablement pas songé à provoquer une semblable décision. C'est donc uniquement pour être agréables aux Juifs qu'ils ont agi à cette occasion, quel que soit le prétexte dont il leur a plu de colorer leur conduite.

Ces trois exemples nous paraissent suffisants pour démontrer que, à Marseille, les officiers royaux comme les officiers municipaux respectaient la religion juive et en favorisaient l'exercice régulier. Même en cette matière qui aurait dû, semble-t-il, être indifférente sinon insupportable et odieuse à des Chrétiens, la population marseillaise se montrait bienveillante, prête, peut-être, à admettre que les mesures qui avaient pour objet de permettre aux Juifs de pratiquer leur religion étaient aussi légitimes que les prescriptions qui veillaient aux intérêts de la religion et de l'Eglise chrétiennes.

A plus forte raison paraissait-il simple et juste aux Marseillais d'assurer aux Juifs la jouissance de tous les privilèges et de toutes les prérogatives qui étaient attachés à la qualité de citoyen de Marseille. Et quand, entraîné par un de ces mouvements de fanatisme et de folie dont le Moyen Age fut coutumier et dont pâtirent parfois si cruellement la plupart des Communautés juives, le

1363-1364. Criée du 20 novembre 1363. « Item que tota persona fessa nedegar e escobar sa frontiera cascun sapte, e *Juzieus cascun vendres*, en pena de V sols et far enlevar encoulenent. »

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° VIII.

peuple de Marseille et ses magistrats oubliaient ces nobles traditions de généreuse tolérance qui avaient placé dans la cité le Juif sur le pied d'égalité avec le Chrétien, les Comtes de Provence savaient rappeler leurs sujets à une conception plus saine des choses, et sans peine, du moins en apparence, les magistrats de la ville se rendaient aux raisons de leurs souverains.

Les Juifs étaient, en effet, placés à Marseille sous la protection absolue des coutumes de la Cité. Au mois de juin 1319, une criée du Conseil le proclame d'une façon catégorique. « Que neguna persona privada ne strana non offendar negun mercadier strani ni negun Jusieu en la cieutat de Masselia ne en son destrech en pena del cors et de l'aver. »[1] Mais le Conseil ne se contentait pas de ces prescriptions vagues qui pouvaient passer inaperçues ou demeurer à l'état de lettre morte : il intervenait directement dans tous les cas particuliers, chaque fois qu'il en était requis par la victime et sans tenir compte de la qualité de ceux à qui il voulait imposer le respect des droits des Juifs. Ainsi, le 17 décembre 1322, le Conseil accueille la plainte d'un Juif, citoyen de Marseille, qui a été frauduleusement dépouillé d'une somme de vingt florins d'or, et il charge le notaire Pierre Bonfils de porter au sénéchal du Comte de Provence la lettre par laquelle il lui demande de faire restituer l'argent volé[2].

En 1381, un Juif nommé Habram se plaint au Conseil de procédés injustes commis à son égard par le bailli de Roquevaire. Le Conseil accueille cette plainte et charge trois de ses membres, dont un jurisconsulte, de seconder le viguier qui a déjà écrit au bailli de Roquevaire pour lui demander d'accorder la satisfaction à laquelle Habram a droit[3].

Mais ces réclamations, auxquelles le Conseil de ville s'efforce de faire droit, ne portent que sur des préjudices matériels. Les Juifs lésés ne l'ont pas été à cause de leur qualité de Juifs et on pourrait comprendre à la rigueur l'empressement mis par les magistrats municipaux à les protéger, puisqu'ils participaient par leur activité et par leurs richesses à la prospérité du commerce de Marseille. Au contraire, les documents que nous allons analyser maintenant vont nous faire voir le Conseil de ville intervenant dans des affaires d'un ordre plus délicat, puisque la religion est en jeu, et tranchant ces affaires au profit des Juifs.

Le 27 mai 1376, le Conseil est appelé à délibérer sur des plaintes

[1] Arch. mun. de Marseille. — *Registre des délib.*, 1318-1319, f° 226. — Délib. de juin 1319.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° IX.
[3] Voir *Pièces justificatives*, n° X.

qui lui ont été portées contre l'official de la Cour épiscopale. Deux particuliers chrétiens ont été victimes de vexations, d'injustices et d'outrages de la part de ce dignitaire ecclésiastique, tandis que les Juifs ont subi, de leur côté et par son fait, des persécutions inusitées. Sans hésitation, le Conseil prend leur cause en mains : il nomme quatre Commissaires, qu'il choisit parmi les personnages les plus considérables de la ville, le sire G. de Montolieu, le sire Antoine de Sarciane, Amelius Boniface et Antoine Dieudé, qui se rendront auprès de l'évêque pour le prier de ne plus tolérer de semblables iniquités [1].

Plus délicate encore est l'affaire dont eut à s'occuper un Conseil tenu le 8 août 1480 [2]. Elle est si caractéristique qu'elle a été relevée par Ruffi et après lui par Fabre [3]. A ce moment-là, un scandale avait profondément ému les Juifs de Marseille. Une jeune fille juive avait été enlevée en pleine Juiverie par une jeune fille chrétienne et elle avait été ensuite baptisée de force. Le lendemain du crime, deux Juifs, Salomon Botarelli et Baron de Castres, se présentèrent au Conseil lui demandant, au nom de la Communauté tout entière, de prendre les mesures nécessaires pour que de pareils faits ne pussent plus se reproduire à l'avenir. Le Conseil s'empressa d'accueillir leur plainte, et sa délibération requit le viguier et les officiers de la Cour royale de poursuivre tous ceux qui avaient été les complices de ce crime et surtout d'infliger un châtiment très rigoureux à la fille chrétienne qui s'en était rendue coupable, afin que de pareils excès pussent être évités désormais.

On ne peut voir dans cette sollicitude bienveillante et équitable du Conseil et des magistrats à l'égard des Juifs marseillais que le souci qui les animait tous de ne pas permettre qu'on violât de quelque manière les privilèges et les franchises de leur cité. Ils se montraient intraitables en cette matière et les Juifs bénéficiaient tout naturellement de cette disposition d'esprit qui a, pendant de longs siècles, laissé de profondes traces dans l'histoire de Marseille et qui a fini par devenir un des traits essentiels du tempérament marseillais. De nombreux documents vont nous montrer cette vigilance jalouse s'exercer à propos des Juifs, qui se trouvaient ainsi en toutes choses complètement assimilés aux autres citoyens de Marseille.

Les Comtes de Provence avaient créé à leur Cour un office de Conservateur des Juifs, dont le titulaire exerçait une juridic-

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XI.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XII.
[3] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 308, et Aug. Fabre, *Les anciennes rues de Marseille*, p. 99.

tion effective sur tous les Juifs habitant le Comté. C'était parfois un grand personnage, qui devait nécessairement tirer profit de cette situation, puisqu'il cherchait par tous les moyens possibles à en étendre les prérogatives. Un document du xve siècle nous montre, en effet, le Conservateur revendiquant la connaissance de tous les procès où des Juifs se trouvaient impliqués en qualité de défendeurs ou de demandeurs, prétendant les soustraire à la juridiction des prélats, barons et autres seigneurs dont ils habitaient les domaines et obtenant du Comte satisfaction complète à cet égard [1].

Seuls peut-être de tous les vassaux ou sujets des Comtes de Provence, les magistrats municipaux de Marseille refusèrent, au nom des privilèges particuliers de leur ville, de laisser le Conservateur des Juifs exercer sa juridiction sur les Juifs de Marseille. Ils obtinrent même satisfaction complète quand, en 1403, la question fut portée devant le Comte de Provence, Louis. Le 3 mai 1403, ce prince avait mandé à un de ses sergents d'armes, Raynaud Hugues, de se transporter à Marseille et à Aix et de citer trois Juifs, habitant dans la première ville, et quatre, habitant dans la seconde, à comparaître, le 9 mai suivant, à Tarascon par-devant Mathieu de Belleval, conservateur des Juifs, afin de répondre aux questions qui leur seraient posées de la part de la Cour royale, sous peine de vingt marcs d'argent fin d'amende pour celui d'entre eux qui n'obéirait pas à cet ordre.

Le Conseil général de Marseille fut saisi de l'affaire dans sa séance du 7 mai suivant. En effet, la citation aux trois Juifs marseillais avait été donnée en violation des statuts qui conféraient à tout citoyen de Marseille le privilège de *non extrahendo*, c'est-à-dire de ne voir juger les procès dans lesquels il se trouvait engagé à un titre quelconque que par les seuls tribunaux de la ville [2]. C'était là un privilège considérable qui devait être d'autant plus apprécié qu'il assurait aux Marseillais, en même temps qu'un gain de temps et d'argent, une justice équitable et bien informée. Aussi le Conseil, ému par l'ordonnance royale dont il venait de prendre connaissance, chargea le viguier d'envoyer au Comte des ambassadeurs qui lui demanderaient de révoquer une mesure qui faisait une telle brèche aux privilèges fondamentaux de leur ville. Le Conseil, ayant en même temps entendu la lecture d'une autre lettre royale remettant à la connaissance du même Mathieu de Belleval le procès de la Juive Florette, chargea les ambassadeurs

[1] Voir C. Arnaud, *Essai sur la condition des Juifs en Provence*, p. 28 et sq.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Livre des statuts*, Chapitres de Paix, XI. *De non extrahendo.*

de porter aussi au Comte une lettre contenant sa protestation et lui rappelant la teneur des Chapitres de paix qui se trouvaient ainsi violés[1].

Transmise au roi Louis II par les ambassadeurs de la ville, la réclamation du Conseil obtint pleine et entière satisfaction. Le Roi-Comte de Provence adressa, en effet, au viguier de Marseille, le 12 mai 1403, une lettre par laquelle, considérant le préjudice que son ordonnance précédente avait porté aux privilèges, libertés et chapitres de paix de la ville de Marseille, il annulait tout ce qui dans ladite ordonnance pouvait être contraire à ces privilèges. Il s'engageait aussi à l'avenir à ne rien décider qui pût être contraire à ces privilèges[2].

Les Juifs de Marseille se trouvaient ainsi placés dans une situation meilleure que celle à laquelle étaient soumis les autres Juifs du Comté de Provence Dans Marseille même, le Conseil ne souffrait pas qu'il fût dérogé à leur préjudice de quelque façon aux prescriptions des Statuts. Deux exemples vont, en effet, nous montrer le Conseil s'interposant entre les officiers du Comte pour exiger d'eux qu'ils respectent l'intégrité des droits garantis aux citoyens de Marseille, même lorsque les citoyens qui avaient souffert de cette violation se trouvaient être des Juifs.

Le 15 février 1339, on porta à l'ordre du jour du Conseil la question de savoir ce qu'il convenait de faire au sujet de deux Juifs, citoyens de Marseille, Abraham de Berre et Mossé Maurel, qui avaient été arrêtés à Aix sur l'ordre du sénéchal de Provence.

[1] Voir *Pièces justificatives*, nos XIII et XIV. Cette délibération du Conseil a été publiée pour la première fois, — imparfaitement, il est vrai, et nous la donnons de nouveau pour cette raison, — par Octave Teissier, dans *Marseille au moyen âge*, p. 43-46. L'auteur la donne comme exemple de la façon dont les Marseillais prétendaient faire respecter par leur suzerain le privilège de *non extrahendo*. Il ne s'arrête pas à cette circonstance que, en l'espèce, cette revendication est faite au profit de quatre Juifs. On peut se demander si, parmi tous les documents qu'il a eus entre les mains, O. Teissier n'a pas trouvé d'actes revendiquant au nom du Corps municipal le bénéfice de *non extrahendo* pour un citoyen de Marseille de religion catholique, ou bien s'il n'a pas regardé ces actes comme suffisamment caractéristiques pour les publier dans un recueil où il n'a réuni qu'un très petit nombre de documents, ceux qui lui ont paru être particulièrement démonstratifs. Dans le premier cas, celui de l'absence de tout autre document, nous pourrions conclure que le Corps municipal ne se contentait pas seulement de faire respecter les privilèges de la ville, lorsqu'ils étaient violés aux dépens d'un citoyen catholique, mais qu'il apportait un égal souci à en assurer le bénéfice aux citoyens juifs. Dans le second cas, celui de multiplicité d'actes analogues moins significatifs pourtant que celui qui nous occupe, nous conclurions de même au soin vigilant que prenaient les magistrats de Marseille de donner à leurs concitoyens juifs le maximum de garanties pour qu'ils pussent jouir complètement des privilèges et immunités attachés à la possession du droit de cité marseillaise. Des deux façons, c'est la preuve que la condition juridique du citoyen juif était exactement la même que celle du citoyen chrétien.

[2] *Pièces justificatives*, n° XV.

[illegible]

[illegible] aux Juifs [illegible] leur égard.

[illegible] le C[illegible] des [illegible] Cette [illegible] d'Aix [illegible] avait [illegible] remettre des [illegible].

Par [illegible] le viguier n'avait [illegible] au contraire, [illegible] mément aux C[illegible] auxquels il a prétendu [illegible] par le Conseil de ne pas [illegible] la lettre des maîtres [illegible] aux Juifs, dont il est question [illegible] qualité de citoyens. S'il [illegible] les Syndics et le Conseil prendront contre sa personne et contre ses biens les garanties légitimes pour punir les contempteurs des franchises et libertés de la ville.

La vengeance du Conseil ne s'arrêta pas à cette vaine menace. Le clavaire royal était convaincu d'avoir provoqué la mesure prise par les maîtres des comptes. Le Conseil reprit donc le viguier de le condamner à payer aux Juifs qui avaient été ses victimes une amende convenable, et même de l'arrêter, de le détenir dans la prison royale et de le poursuivre rigoureusement

[1] Voir *Pièces justificatives*, nos XVI et XVII.

[2] Voir *Pièces justificatives*, no XVIII.

pour avoir enfreint et transgressé les libertés municipales. Enfin, les Juifs incriminés étant en mesure de fournir une caution, le viguier devait, conformément aux prescriptions des statuts, leur faire restituer les gages qu'on les avait injustement contraints de fournir.

Non seulement le Conseil entend faire respecter par les différents agents du Comte les privilèges de la ville violés en la personne des Juifs, mais il prétend imposer le même respect aux dignitaires de l'Eglise qui seraient tentés de s'y soustraire. En 1350, en effet, quelques Juifs avaient formé le projet de quitter Marseille et d'aller s'installer ailleurs ; mais l'Inquisiteur de la foi s'était opposé à ce projet et les avait empêchés de sortir de la ville. C'était un attentat contre les libertés de la ville et contre les prérogatives de ses citoyens et de ses habitants que le viguier n'avait pas su ou voulu prévenir. Le Conseil informé ne voulut pas qu'il fût accompli jusqu'au bout. Après avoir rappelé au viguier que, de par ses fonctions, il lui incombait le devoir « omnes in civitate Massilie cives et quoscumque alios ibidem habitantes et etiam intrantes et exeuntes defendere... et salvare personaliter et in bonis », il lui enjoignit de choisir dans son sein quatre hommes sages pour aller faire en son nom des représentations à l'Inquisiteur et en obtenir la promesse qu'il n'agirait plus de la sorte à l'avenir. Le Conseil ne se gênait pas d'ailleurs pour qualifier sévèrement sa conduite : l'attentat qu'il avait commis contre les privilèges de Marseille était une chose « prejudicialis et damnosa ». Il lui signifiait même indirectement qu'il ne se contenterait pas de cette protestation rétrospective et presque platonique, mais qu'il entendait, au contraire, tenir l'affaire en suspens jusqu'à une entière et légitime satisfaction, puisqu'il était enjoint aux quatre délégués de rapporter le résultat de leur entretien au Conseil, qui, sans doute, se réservait de statuer définitivement à ce sujet[1]. Ainsi, les magistrats municipaux de Marseille ne craignaient pas d'entrer en conflit même avec les représentants les plus ombrageux de l'Église, pour assurer aux Juifs eux-mêmes la protection efficace que leur promettaient les Statuts de la ville.

Aucun doute n'est donc possible après l'examen de documents aussi catégoriques : la condition légale des Juifs de Marseille était la même que celle des autres citoyens. A la fin du xve siècle, à la veille de la réunion de Marseille et de la Provence au royaume de France, il en était encore de même. En 1472, le médecin juif Bonjues Orgier présenta au Conseil, au nom de la Communauté

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XIX.

des Juifs, une réclamation contre l'exacteur du péage d'Orgon qui prétendait contraindre les Juifs à acquitter ce droit, bien qu'ils dussent en être affranchis au même titre que les autres citoyens de Marseille. Le Conseil ne fit aucune difficulté pour reconnaître la légitimité de la réclamation et, par sa délibération du 21 juin, il donna mandat aux syndics d'obtenir du comte de Vaudémont, seigneur du lieu, de défendre à l'exacteur de rien exiger des Juifs, sinon ils l'y contraindraient « vi privilegii »[1].

Il arriva parfois cependant que les habitants de Marseille et même les officiers municipaux oublièrent les droits que les Statuts de leur ville reconnaissaient aux Juifs et usèrent à leur égard de procédés malveillants. En ces circonstances, les victimes s'adressèrent aux Comtes de Provence, qui intervinrent en leur faveur et rétablirent les choses dans l'état où elles se trouvaient avant les événements qui avaient nécessité leur intervention. Malheureusement, nous ne sommes informés de ces événements que par les décisions des princes qui ordonnent d'y mettre fin et nous ne trouvons dans les préambules de ces actes que des indications vagues, des expressions imprécises, qui ne nous permettent pas de nous rendre un compte exact de la nature, de l'importance et de la légitimité des griefs que les Juifs de Marseille avaient contre leurs concitoyens chrétiens. Il est d'autant plus difficile de se faire une opinion à ce sujet que, parfois, les dates des actes dont il s'agit coïncident presque avec celles de décisions favorables aux Juifs prises par les magistrats municipaux, de sorte qu'on ne peut pas dire si les désagréments arrivés aux Juifs et auxquels les rois s'efforçaient de porter remède étaient le fait de la population de Marseille tout entière ou bien de quelques particuliers surexcités par le fanatisme ou par d'autres mobiles.

Il se pourrait même que les violences dont les Juifs de Marseille étaient les victimes n'eussent pas toujours été commises par des Marseillais. Ruffi rapporte, en effet, que, en 1320, les Juifs redoutèrent de subir des persécutions de la part des Pastoureaux, qui avaient déjà maltraité leurs coreligionnaires dans d'autres provinces de France[2]. C'est certainement à des actes de ce genre que veut remédier une lettre du roi Robert du 8 juillet 1320. Elle est transcrite au procès-verbal d'une séance du Conseil général de Marseille tenue le 12 juillet suivant[3], et elle nous est, d'ailleurs, parvenue en fort mauvais état. Le roi recommande aux destinataires de la lettre, dont il ne nous a pas été possible de découvrir

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XX.
[2] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 308.
[3] Voir *Pièces justificatives*, n° XXI.

le nom ou la qualité, d'accorder une protection particulière aux Juifs, de les assister en toutes occasions et au besoin de recueillir leurs personnes et leurs biens soit dans ses châteaux ou forteresses, soit dans les leurs. Peut-être cet ordre s'appliquait-il aux Juifs de tout le Comté de Provence, ainsi que paraît l'indiquer la recommandation que nous venons d'y relever. Toutefois, les Juifs de Marseille crurent bon de s'en servir, puisque c'est sur leur réquisition que la lettre royale fut enregistrée au procès-verbal du Conseil du 12 juillet. Ce jour-là, en effet, les trois Juifs de Marseille, maître Bonfils, médecin, Isaac Dieulogart et Marnin Mérite, s'étaient présentés par-devant le viguier Gilles de Villeneuve et le juge François Cayse pour leur remettre la lettre du roi, comme s'ils avaient demandé l'observation des prescriptions qui s'y trouvaient contenues.

La protection royale était peut-être alors nécessaire puisque moins de deux ans après, le 7 décembre 1322, le Conseil eut de nouveau à délibérer sur une autre lettre du même roi donnée à Aix le 18 novembre précédent. Celle-ci s'adressait exclusivement aux différents officiers de Marseille, viguier, juges et membres du Conseil, et elle s'appliquait uniquement aux Juifs de cette ville. Ceux-ci souffraient de la part de « laïques » des désagréments et des exactions si insupportables que beaucoup d'entre eux, effrayés, redoutaient même d'en porter plainte. Le roi n'entend pas qu'il en soit ainsi et il ordonne de prendre les mesures légitimes pour empêcher qu'une semblable situation se continue et pour que les Juifs ne soient plus molestés et ne soient pas ainsi forcés de se transporter ailleurs.

Sur une semblable mise en demeure, le Conseil prit une délibération catégorique qui donnait satisfaction aux Juifs, mais dont certaines dispositions semblent accuser chez lui le souci de démontrer au roi que les Juifs ne furent pas seuls victimes de ces vexations contre lesquelles il avait voulu les protéger.

On peut, en effet, reconnaître trois parties différentes dans cette délibération du 7 décembre 1322. La première partie contient une réquisition faite au viguier d'avoir à exécuter dans toute sa teneur la prescription royale. Le viguier protégera donc dans leurs personnes et dans leurs biens tous les Juifs de Marseille. Il les aidera de son appui et de sa faveur contre les injures, violences, vexations et offenses dont ils pourront être les victimes ; il veillera aussi à ce qu'ils soient également défendus par ses auxiliaires, le sous-viguier, les juges et les autres officiers de la ville.

Mais d'autres individus peuvent aussi avoir à se plaindre des mêmes injustices et le Conseil prétend étendre à ceux-là la même

protection qu'il vient d'accorder aux Juifs. Le viguier devra donc veiller, et c'est là l'objet de la seconde partie de notre délibération, à ce que les autres marchands, tant juifs que chrétiens, venus à Marseille, en sortant ou y demeurant, soient également secourus et défendus afin de pouvoir circuler librement et sûrement dans Marseille et à travers son territoire.

L'avenir ainsi assuré, le Conseil donne mandat au viguier de faire une enquête sur les faits dont les Juifs ont eu à se plaindre. Il fera venir les syndics de la Communauté et tous les autres Juifs qu'il jugera bon d'entendre : une fois qu'il sera suffisamment éclairé, il châtiera les coupables comme il convient. Le Conseil décide, en outre, que six prudhommes seront désignés pour l'assister de leur présence et de leurs conseils au cours de l'enquête qu'il doit poursuivre [1]. Malheureusement, nous ignorons quels en furent les résultats.

Quoi qu'il en soit, il semble qu'en cette occasion le Conseil ait été ému à la pensée que sa vigilance avait été trouvée en défaut, puisque la lettre royale, en prétendant que les Juifs avaient été tellement terrifiés qu'ils n'avaient pas osé se plaindre, paraissait supposer que les magistrats et le Conseil avaient manqué à leur devoir de protection. Aussi s'efforce-t-il d'abord de démontrer que tous les marchands quels qu'ils soient, chrétiens ou juifs, ont eu à se plaindre des mêmes désagréments, puisqu'il prescrit au viguier de veiller sur leur sécurité à tous dans toute l'étendue du territoire de Marseille. Il veut aussi se laver de tout reproche public ou secret de négligence ou d'indifférence et il institue une véritable commission d'enquête qui entendra les doléances des Juifs, les vérifiera et leur donnera satisfaction, s'il y a lieu. On dirait que l'idée qu'ils auraient pu, de quelque façon que ce soit, laisser les Juifs, leurs concitoyens, souffrir de la malveillance de quelques Marseillais, leur est insupportable, à moins qu'ils n'aient eu des soupçons sur la conduite du viguier en cette circonstance et qu'ils n'aient voulu prendre des garanties contre lui en le faisant surveiller par six citoyens de leur choix.

Il en était peut-être ainsi, comme semblerait l'indiquer une lettre du sénéchal de Provence, Philippe de Sanguinet, adressée le 11 février 1331 aux Officiers des Cours royales de Marseille et lue au Conseil le 10 mars suivant [2]. Plainte a été portée au sénéchal que des Juifs, habitant dans toute l'étendue du Comté, ont été gravement molestés par quelques personnes « tam nobiles quam

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXII.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXIII.

alii », dont la conduite paraît exciter au plus haut point l'indignation du sénéchal. Il ne peut, en effet, s'empêcher d'apprécier leurs actes de la façon suivante : « Quorum vita minime laudabilis ac perversa conversacio decorem nobilitatis eorum obnubilant et reddunt verisimiliter ipsos prodigos fame sue. » Sa colère est d'autant plus légitime que la qualité des coupables en a empêché le châtiment, par suite d'une indulgence blâmable des officiers de justice. Le sénéchal entend qu'il n'en soit plus ainsi et il donne des ordres en conséquence : dans toute l'étendue du comté, les Communautés juives en général et tous les Juifs en particulier devront être à l'abri de toute espèce de désagréments ; leurs biens seront placés sous la sauvegarde des officiers royaux, qui devront châtier rigoureusement tous ceux qui enfreindront ces ordres. Le châtiment devra être exemplaire afin d'inspirer une crainte salutaire à ceux qui seraient tentés de désobéir.

Le Conseil général de Marseille prit acte de la décision du sénéchal, recommandant au viguier de veiller attentivement à l'exécution de ses ordres, afin que les Juifs puissent être défendus « viriliter et potenter » contre les injures, incommodités, vexations et oppressions dont ils pourraient être victimes à l'avenir. Il ne faisait ainsi que renouveler la décision qu'il avait prise précédemment, sans apporter toutefois le même soin à préciser les mesures qu'il attendait du viguier, sans doute parce que le souvenir de cette délibération n'était pas encore complètement effacé et probablement aussi parce que la lettre du viguier se rapportait à des faits qui s'étaient passés dans toute la Provence et auxquels les Marseillais n'avaient peut-être pas une part bien grande [1].

Quoi qu'il en soit, il semble que, de tout un siècle, les Comtes de Provence n'eurent plus à intervenir en faveur des Juifs de Marseille, si nous nous en rapportons du moins aux documents qui sont parvenus jusqu'à nous. Le 4 avril 1422, la reine Yolande de Naples, comtesse de Provence, prit une décision qui ne laisse pas que de paraître fort importante, puisqu'elle semble avoir pour but de réprimer des pratiques répréhensibles de divers officiers royaux de Marseille à l'égard des Juifs de cette ville. Contrairement à une ordonnance de la reine Marie, les officiers royaux de

[1] Les faits auxquels prétendent remédier les deux lettres du roi Robert de 1320 et de 1322 et celle du sénéchal Philippe de Sanguinet de 1332 se rapportent à une époque pendant laquelle séjourna à Marseille un inquisiteur, Michel le Moine, dont les documents municipaux attestent l'ardeur mise au service de la mission dont il était chargé. Les Juifs de Marseille, nous le verrons plus loin, eurent à souffrir de son intervention contre eux. Peut-être est-il responsable d'avoir provoqué les violences auxquelles les Comtes de Provence veulent mettre un terme d'après les documents que nous venons d'étudier.

la ville de Marseille ont contraint les Juifs à leur remettre certains objets mobiliers. Le viguier en exercice même s'est rendu coupable de cette exaction. La reine défend d'agir de la sorte à l'avenir, menaçant les coupables de la privation de leurs offices et d'une amende de cent marcs d'argent fin [1].

Ainsi, il paraît évident que ceux-là mêmes qui menaçaient les privilèges que tout le monde se plaisait à reconnaître aux Juifs de Marseille étaient précisément les agents du gouvernement chargés de faire respecter ces privilèges. Il semble bien, en effet, que les comtes de Provence ne sont intervenus que toutes les fois que, par faiblesse, complaisance ou complicité, leurs agents directs ont négligé d'appliquer aux Juifs le droit commun établi par la constitution marseillaise. Leur intervention en faveur des Juifs paraît avoir eu également une autre raison. Ils n'ont jamais voulu, en effet, se désintéresser des affaires des Juifs de Marseille, malgré le soin jaloux des officiers municipaux d'éviter en ceci, comme en toutes choses d'ailleurs, l'intervention trop active ou trop fréquente du pouvoir suzerain. Néanmoins, les Comtes ne se laissèrent jamais rebuter, comme en témoignent les différentes ordonnances que nous venons d'analyser, qui ont, du moins, l'excuse de s'appliquer à des faits précis et particuliers, et comme en témoigne également une ordonnance du roi Louis II, du 9 octobre 1389, qui confirme, d'une façon générale, en termes vagues, les privilèges et libertés accordés aux Juifs de Marseille par sa mère, la reine Marie, et par ses prédécesseurs [2].

La raison qui a poussé ce prince à prendre cette mesure est indiquée dans le préambule de ses Lettres-Patentes : c'est parce qu'il pense que le prince doit une protection particulière à ceux de ses sujets qui sont placés par le fait de leur religion dans une condition inférieure à celle des autres habitants de ses États. Mais ce n'est là, ce nous semble, qu'une raison sans consistance, mise en avant pour en cacher une autre plus plausible et plus importante. Le roi dit, en effet, que la démarche faite auprès de lui par les Juifs de la Communauté de Marseille a été appuyée par un de ses familiers, Gigonet Jacens, sieur de Montclar, maître des Comptes et membre de son Conseil. C'est cette intervention bien plus que le souci de rétablir l'équilibre entre ses sujets chrétiens et ses sujets juifs, qui a déterminé la décision de Louis II. Les familiers de la Cour de Provence devaient, en effet, trouver un profit matériel considérable en accordant leur protection à qui en avait besoin.

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXIV.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXV. — Voir aussi l'ordonnance de la reine Marie du 23 janvier 1387, *Pièces justificatives*, n° II.

Protéger les Juifs devait être particulièrement avantageux, si l'on en juge par le peu que nous savons du Conservateur des Juifs, de ses prétentions et de ses exactions[1]. C'est probablement pour cette raison, et pour cette seule raison, que les Comtes de Provence, poussés par leur entourage, n'ont jamais cessé de s'intéresser au sort des Juifs de Marseille, qui, en principe, n'avaient pas plus besoin de leur protection que n'en avaient besoin les autres citoyens de religion chrétienne[2].

II

Les documents nombreux que nous avons analysés nous ont conduit à cette quasi-certitude que, au point de vue du statut juridique, rien ne distinguait à Marseille le citoyen juif du citoyen chrétien. Dans la pratique quotidienne des affaires, en effet, les magistrats municipaux, et même les agents du Comte de Provence, assuraient à l'un comme à l'autre la jouissance complète des droits garantis par les Statuts et les Coutumes de Marseille aux citoyens de cette ville. Nous n'avons même pas été éloigné de conclure que les Juifs de Marseille participaient au gouvernement de la cité, du moins dans la mesure où la masse du peuple était admise à exercer de bien fragiles droits politiques.

Cependant les répugnances que le moyen âge tout entier éprouva à l'égard des Juifs se manifestèrent aussi à Marseille, malgré la douceur et l'équité de la législation générale, qui tendait à faire des Juifs les égaux des autres habitants. Nous en avons la preuve dans certaines prescriptions des Statuts : elles restreignent la liberté que paraîtrait devoir assurer aux Juifs la qualité de

[1] Voir C. Arnaud, *loc. cit.*

[2] Il ne paraît pas que cette protection particulière accordée aux Juifs de Marseille par les Comtes de Provence ait été gratuite. En effet, Arnaud (*loc. cit.*, p. 14-15) parle d'une contribution levée sur la communauté juive de Marseille au profit des comtes de Provence. Cette contribution, qu'on appelait *talhia judeorum* ou *taille des Juifs*, s'élevait en 1303 à 300 livres, qui furent alors affectées à la construction du monastère de Sainte-Marie de Nazareth d'Aix. Elle aurait été ensuite réduite à 100 livres, pour être ramenée enfin à 200 livres, et paraît avoir été payée moitié à Pâques et moitié à la Toussaint. Comme le dit Arnaud, elle peut avoir été établie, ainsi que le furent la plupart des tailles au XIIIe et au XIVe siècle, pour racheter, ou plus exactement, pour abonner des droits perçus arbitrairement, qui avaient dégénéré souvent en intolérables exactions. Il est à remarquer, en terminant, que la Commune de Marseille n'avait établi aucune imposition spéciale sur les Juifs qui demeuraient sur son territoire, et à qui elle accordait cependant une protection tout aussi large et tout aussi efficace, sinon plus large et plus efficace, que celle qui leur était accordée par les Comtes de Provence.

citoyens et elles leur imposent des obligations odieuses qui ne concordent pas avec les privilèges dont on prenait tant de soin d'autre part à leur assurer la jouissance. Il est vrai que ces prescriptions sont maintes fois renouvelées, ce qui permet de supposer qu'elles tombaient en désuétude presque aussitôt après qu'elles avaient été promulguées. Ainsi, la pratique rendait aux Juifs la liberté que les rigueurs d'une législation, certainement inspirée par l'exaltation religieuse, prétendaient leur ravir.

Les Statuts imposaient aux Juifs de Marseille l'obligation de porter un signe distinctif, sous peine d'une amende de cinq sous au moins. Ce signe consistait en une large roue d'étoffe de couleur, qu'il fallait porter sur la poitrine et qui devait avoir la grandeur de la main. Les hommes y étaient tenus depuis l'âge de sept ans; quant aux femmes juives mariées, il leur fallait aussi se distinguer des femmes chrétiennes au moyen d'un voile, qu'elles devaient porter sur la tête sous peine d'un même châtiment [1].

Mais les Juifs ne semblent pas avoir beaucoup redouté les effets de cette menace, du moins au XIVe siècle, car, à deux reprises une première fois en 1376, et une seconde fois en 1381, le Conseil eut à s'occuper des infractions commises à ce statut.

Une délibération du 8 avril 1376 enjoint au viguier de ne pas supporter qu'un seul Juif, fût-il médecin, circule dans la ville sans porter la grande roue rouge [2]. Il est évident, d'après cela, que les Juifs s'étaient soustraits à cette obligation. Les médecins juifs avaient dû jadis en être officiellement ou officieusement dispensés, puisque la délibération de 1376 spécifie qu'ils doivent être ramenés sous la loi commune. Mais une pareille décision ne paraît pas particulièrement rigoureuse; on dirait que le Conseil s'est acquitté, en la prenant, d'une obligation à laquelle il n'a pu se soustraire et qu'il n'ajoute pas une grande importance à son exécution, puisqu'il ne prescrit aucune peine contre les contrevenants.

Nous en avons la preuve quasi-certaine dans la seconde délibération du 28 novembre 1381, beaucoup plus intéressante d'ailleurs

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, V, 14. *De signo quod debent portare Judei* : « Statuimus quod omnes judei, a septem annis, supra portent in pectore unam rotam latam et magnam ad modum palme hominis, ita quod eam nullatenus cooperiant. Et similiter omnes judee maritate, undecumque sint, portent orales. Et si quis contra fecerit solvat proinde quilibet vice pro pena V sol. vel plus ad libitum rectoris. »

[2] Arch. mun. de Marseille. — *Reg. des Délibérations*, 1375-1376, f° 46 v°, délibération du 8 avril 1376. « ... Item placuit dicto Consilio reformare et reformando requirere dominum vicarium quod prohibi faciat et cum pena quod aliquis judeus non incedat per civitatem presentem nisi cum rota ordinata magna rubea, utrum sint ipsi judei medici vel non. »

par son dispositif que la précédente. Ce jour-là, le Conseil fut informé que les juges des Cours de Marseille, s'étant rendus « ad scolas judeorum », y ont trouvé réunis des Juifs et des Juives, contre qui ils ont ouvert une instruction, « quod rote ipse portabantur aut nimis basse aut nimis traverse a pectore ». Requis de prendre une décision à ce sujet, le Conseil ordonne au viguier de faire rayer des registres de la Cour où elle a été transcrite l'instruction faite contre ces Juifs, parce qu'il la considère comme portant atteinte à leur antique liberté. Et pour que, à l'avenir, ils ne soient plus victimes d'une semblable vexation, il est décidé que les Juifs porteront la roue rouge comme ils voudront, même « ab embellico sive emborigol », à condition toutefois qu'on puisse la voir. Quant aux Juives, elles porteront à leur gré, sur la tête, un voile de soie ou de lin[1].

Incontestablement, le Conseil n'a ajouté aucune importance au délit qui lui a été dénoncé : la plaisanterie qu'il se permet à la fin de sa délibération en fait foi. Le zèle des magistrats qui l'ont découvert lui a été insupportable : aussi leur inflige-t-il un blâme indirect en décidant que la procédure qu'ils ont ouverte contre les coupables sera nulle et non avenue. Après une semblable décision, les Juifs de Marseille pourront, à leur aise, porter ou ne pas porter le signe infamant : probablement, il ne sera jamais plus question au Conseil d'aviser aux moyens de les y contraindre et les registres des criées ne mentionneront plus de décisions à ce sujet.

D'autres prescriptions des Statuts aussi exclusives que celle qui contraignait les Juifs à porter un signe apparent pour se distinguer des Chrétiens, ne furent pas mieux observées quand les Chrétiens et les Juifs, ayant pendant de longues années vécu côte à côte, eurent appris à se mieux connaître et à s'estimer réciproquement.

Les historiens de Marseille, pour montrer qu'une séparation profonde exista toujours dans cette ville entre les Chrétiens et les Juifs, et que ceux-ci furent toujours placés vis-à-vis de ceux-là dans une situation inférieure et humiliée, ont toujours fait état d'un article des Statuts qui prescrivait que les Juifs ne pourraient jamais témoigner contre des Chrétiens, si leur témoignage était récusé[2]. Une semblable prescription était impossible à observer

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXVI.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, II, 9. *Qui non admittantur ad testimonium* : « Constit[illegible]s ut nullus hereticus manifestus contra fidelem volentem vel invitum, vel paga[illegible] aut sarracenus vel judeus contra christianum, invito eo scilicet fideli vel christi[illegible]n testimonium admittantur. Judeus vero contra judeum et paganum vel sarracen[illegible]i e converso ad invicem sive inter se admittantur. »

puisque, dans la pratique journalière du commerce, Juifs et Chrétiens vivaient dans un contact incessant qui pouvait rendre précieux en certaines occasions le témoignage d'un Juif contre un Chrétien ou réciproquement. Aussi relevons-nous dans le Registre des Judicatures, à la date du 6 septembre 1421, la mention d'un Juif, Mancipet Maurel, exerçant la profession de courtier, appelé en témoignage dans un procès entre dame Alaiete, veuve de maître Audivet, et les associés de la *Grande Boutique* de draperie, Antoine Malet, Bertrand de Roquefort et Guillaume Lourde. Mancipet Maurel a été assigné au nom d'un des trois associés, Bertrand de Roquefort, et, en comparaissant, il a prêté le serment « more judaico [1] ».

On croirait que, à certains moments, les Marseillais aient voulu effacer toutes les distinctions que la religion, ou plus exactement peut-être, l'influence de l'Eglise, avait fait maintenir entre les Chrétiens et les Juifs. Un autre chapitre des Statuts interdisait aux Juifs de travailler les dimanches et les jours de fêtes chrétiennes [2]. Cette prescription avait dû, comme les précédentes, tomber en désuétude puisque, à maintes reprises, le Conseil avait été amené à la renouveler, soit sur l'initiative spontanée de ses membres, soit à l'instigation des gens d'Eglise, ainsi que le rapporte Ruffi [3]. Une criée de 1340 avait même ordonné qu'une amende de vingt sols serait appliquée aux contrevenants, que le travail interdit soit accompli en public ou dans leurs maisons, et que les portes de ces maisons soient ouvertes ou fermées [4]. C'était

[1] Arch. mun. de Marseille. *Reg. des Judicatures*, 6 septembre, 1421 ; notaire : Marquis Raynaud : « Mancipetus Maurelli, judeus, corraterius dicte civitatis Massilie, testis pro parte Antonii Maleti, Bertrandus de Roqueforti et Guil. Lurdi, consociorum... juravit ad sanctam legem Moysi, scripturis hebraicis corporaliter manu tactis... » Nous n'avons eu entre les mains qu'un très petit nombre de registres des judicatures ; aussi ne pouvons-nous invoquer qu'un seul document pour établir que la prescription des statuts écartant le témoignage des Juifs contre les Chrétiens était tombée en désuétude au XIVe et au XVe siècle. Nous croyons, malgré cela, que notre opinion n'est pas établie à la légère et nous faisons reposer notre conviction, d'un côté, sur l'impression générale que nous a laissée l'étude des documents dont nous exposons ici les résultats, et, d'un autre côté, sur l'impossibilité où se serait trouvée, à notre sens, la juridiction commerciale pour statuer dans les différends où étaient engagés des Chrétiens et des Juifs et qui devaient être nombreux, si nous nous reportons à la multiplicité des opérations commerciales qui avaient lieu entre Marseillais des deux religions. Voir aussi sur cette question notre développement sur la Boucherie, *in fine*.

[2] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, V, 8, *Ne Judei operentur diebus prohibitis* : « Statuimus ut curia teneatur prohibere judeis ne operentur aliquid vel in operto diebus dominicis vel aliis festis solempnibus que a christianis observantur vel coluntur. Et si contra fecerint puniantur inde arbitrio curie. »

[3] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 308.

[4] Arch. mun. de Marseille. *Reg. des Délibérations*, 1339-1340, f° 191 v° : « Que negum Jusieu in Jusieva, stant ou habitant en la cieutat de Masselha ho en son des-

évidemment là une prohibition d'autant plus insupportable qu'elle contraignait les Juifs, naturellement soucieux d'observer les prescriptions de leur propre religion, à ne plus travailler que cinq jours par semaine, puisqu'il leur fallait chômer successivement le samedi et le dimanche. Aussi devaient-ils attendre l'occasion qui leur permettrait de se soustraire à une obligation aussi onéreuse.

Cette occasion se présenta quand l'un d'entre eux, Bonjuzas Bondavin, disposa d'un crédit suffisant à la cour de la reine Marie. Ils en profitèrent heureusement et la Reine consentit à lever cette interdiction dans son ordonnance du 23 janvier 1387, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler[1]. Il fut donc ordonné que, à l'avenir, les différents officiers royaux résidant à Marseille ne pourraient pénétrer, les jours des fêtes chrétiennes, dans les maisons des Juifs qui recevaient expressément la permission de se livrer chez eux à leurs occupations domestiques. Ce n'était sans doute pas la liberté complète de travailler ou de ne pas travailler, en particulier ou en public, que désiraient probablement les Juifs : c'était, en tout cas, la reconnaissance du droit de ne pas agir comme les Chrétiens et surtout de ne pas être soumis aux prescriptions d'une religion dont ils se refusaient à reconnaître les dogmes.

Malgré tout, cependant, les Chrétiens n'entendaient en aucune façon se mêler aux Juifs, vivre de leur vie matérielle, et la répulsion que l'Eglise avait eu l'habileté de faire naître se manifestait par toute une série de prescriptions dont nous allons maintenant étudier les dispositions.

Ces prescriptions semblent toutes se rattacher à un même état d'esprit, celui qui cherchait à faire aux Juifs des conditions d'existence différentes de celles qui étaient faites aux Chrétiens. Ainsi un Statut interdisait à tout propriétaire d'étuves ou de bains d'y recevoir les Juifs et les Juives plus d'une fois par semaine[2]. En

treg, no obri non deia obrar en son hostal ni en autres luecx, a pales ho a rescos, portas ubertas ho serradas, a jorn ho a jorns de dimenegue, ni a jorns de las Quatre Maire de Dieu que son cascun an, ni lo jorn de Calenas, ni de Pascas, ni de Pandecosta, ni de Sant-Johan, ni de Totz-Sans, sotz pena de XX sols per cascun et per cascuna ves ; e qui ho accusara n'aura la mitat. »

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° II.

[2] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, V, 13. *De prohibitione facta judeis et meretricibus ut sint in stuphis prohibiti.* Constituimus inviolabiliter observandum ne aliquis a modo tenens stuphas vel balnea recipiat in dictis stuphis vel balneis ad balneandum vel stuphandum judeum vel judeam nisi tantum una die singulis septimanis, scilicet die veneris, nec similiter recipiat meretricem publicam seu mancipam nisi duntaxat una die, videlicet in singulis septimanis die lune, et si quis contra hec fecerit det pro banno communi LX sol. et plus arbitrio rectoris. Statuentes similiter ne predicti judei nec judee nec meretrices dicte ullo temerario ausu intrent stuphas seu balnea nisi in diebus supra concessis. Et quicumque ex eis contra fecerit puniatur inde arbitrio rectoris vel consulum.

cela, les Juifs étaient assimilés aux courtisanes et aux esclaves, à qui l'accès des bains n'était également permis qu'une fois par semaine. Le vendredi était le jour réservé aux Juifs et aux Juives, à qui il était interdit, sous la menace d'un châtiment laissé à l'arbitraire des magistrats, de chercher à pénétrer un autre jour dans les établissements de ce genre.

C'est une prohibition de même ordre que celle qui limite à quatre le nombre des Juifs qui pourront s'embarquer ensemble sur un même navire. Encore ne pourront-ils pas prétendre faire tous les voyages, celui d'Alexandrie leur étant interdit pour une raison qui nous échappe. Une fois embarqués, d'ailleurs, les Juifs étaient soumis à un régime que le même chapitre des Statuts détermine : il leur faut être munis d'armes et d'une armure ; — cette prescription s'applique aussi aux voyageurs chrétiens, — probablement pour être à même de combattre en cas d'attaque de la part des pirates, musulmans ou autres, dont les barques sillonnaient aussi la Méditerranée. De plus, le Juif passager sur un navire doit s'abstenir de manger de la viande le jour où les passagers chrétiens s'en abstiendront [1].

Les Juifs étaient enfin obligés de résider dans un quartier d'où il leur était interdit de sortir. Il est vrai que les Statuts sont muets sur cette obligation et que, bien que nous sachions par de nombreux documents qu'il existait à Marseille une Juiverie, les Juifs ne paraissent pas avoir été rigoureusement contraints d'y habiter. Les actes officiels, parvenus entre nos mains, mentionnent une seule prescription à ce sujet, et encore il apparaît clairement qu'elle a été dictée par l'Eglise aux magistrats municipaux. C'est une criée du 10 mars 1320 enjoignant à tout Juif ou Juive, habitant hors de la Juiverie, d'avoir à réintégrer leur quartier dans un délai de dix jours, sous peine d'une amende de dix livres [2]. Ruffi dit que cette mesure fut prise sur la demande du père Michel le Moine, Inquisiteur apostolique de la foi, pour empêcher que par

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, IV, 22. *De judeis, quot debeant vehi in singulis navibus.* Statuimus quod usque ad quatuor judeos tantum ad plus et non ultra possint. Et debeant navigare mercando seu aliter in qualibet seu una nave Massilie in quolibet viagio ubicumque eat vel undecumque veniat navis illa excepto viagio Alexandrie in quo ire non possint nec debeant ; et unus quisque dictorum judeorum habeant semper et portent secum unam garnizonem ferream in eundo et redeundo in viagio, et quod dicti debeant tunc cessare et cessent in nave dicta qua ibunt a carnibus manducandis in quibus Christiani cessabunt inde... »

[2] Arch. mun. de Marseille. *Reg. des Délibérations*, 1319-1320, f° 163. Criée du 10 mars 1320 : Mandamentum... Que Negum Juszieu ne Juszieva non auszet estar en negun luec fora Juszateria ayci com acoustumat es e aquo en pena de X libras ; e que tot Juszieu e Juszieva que estat fora de la Juszateria sia tornat en la Juszateria per entar denfra X jors sot aquella mesma pena. — Voir Ruffi, *loc. cit.*

leur voisinage immédiat, ils ne corrompent les Chrétiens « par leurs mauvaises mœurs ». Mais, dès le lendemain, une première dérogation était apportée à cette mesure sur la prière de Michel le Moine lui-même. Le 11 mars, en effet, le Juif Habram de Narbonne était autorisé à demeurer, comme il en avait l'habitude, « prope fontem judaycam », et à faire son commerce, comme il le faisait depuis longtemps, « prope Jusateriam »[1]. A coup sûr, puisque celui qui avait provoqué la mesure en suspendait lui-même les effets dès le lendemain en faveur d'un Juif, il n'y a pas de doute que les magistrats municipaux à leur tour n'aient usé d'indulgence à l'égard de l'ensemble des membres de la Communauté et ne les aient laissés à leur gré habiter dans les autres quartiers de la ville.

Ils pouvaient, d'ailleurs, être propriétaires ou locataires de biens dans toute l'étendue de la ville et de son terroir. Les registres des notaires en font foi et nous en pourrions citer quelques exemples. Mais la plupart de ces biens paraissent consister en terres plutôt qu'en maisons[2].

Cependant, les Juifs devaient trouver plus commode d'habiter tous dans un même quartier : ils pouvaient ainsi notamment suivre plus aisément les prescriptions très étroites de leur religion. Et, en effet, les différents actes de propriété concernant les Juifs qui nous sont parvenus s'appliquent à des biens situés dans le quartier de la Juiverie en plus grand nombre que ceux qui s'appliquent à des biens situés dans les autres quartiers de la ville.

[1] Arch. mun. de Marseille. *Reg. des Délibérations*, 1319-1320, f° 163. Conseil du 11 mars 1320 : « Religiosus vir dominus frater Michael, Inquisitor heretisse pravitatis, requisivit dictos dominos Vicarium et Judicem ut Habram de Narbona, judeum, qui a longo tempore morari consueverit prope fontem Judaycam et mercari ibidem prope Jusateriam, morari sustineant et patiantur ibidem, non obstante preconisatione suprascripta, ut sit et esse debeat a dicta preconisatione et pena in ea contenta exemptus maxime cum in ejus mora... »

[2] Arch. mun. de Marseille. — *Registres des Judicatures*, notaire Pierre Elziar, 1316, 6 des Ides de mai : Testament d'Abraham de Draguignan, Juif, fils de feu Bonizac : il laisse à Abramet, son petit-fils, fils de Bondavin de Draguignan, son fils, une vigne franche et libre, située « *in loco qui dicitur Rocha Aucha* ». — *Registre des Censes de Bernard Garnier*, 1315, novembre : le médecin juif Vitalis possédait un casal à Roquebarbe. — Même Reg., 1316, 8 Kal. de juin : Isaac Mayrane possédait une terre à Aygues-Bonnes (quartier de la Rose), sous la seigneurie dudit Garnier. — Même Reg., 27 nov. 1320 : le même Isaac Mayrane reconnaît tenir sous la seigneurie du même Bernard Garnier un casal situé « ad scallonum de Rochabarbola ». — Même Reg., 24 décembre 1334 : Vinon Cordier reconnaît tenir dans les mêmes conditions que le précédent une maison située à Roquebarbe. — Même Reg., 9 janvier 1334 (v. s.), même reconnaissance de David Crescas pour une maison située au même endroit. — Même Reg., 27 mars 1338 : Mossé de Valta reconnaît devoir au même six palmes et demie pour une maison sise rue des Olliers. — Même Reg., 27 juillet 1338 : Le juif Crescas Pesat, procureur de Bondavin de Draguignan, reconnaît tenir sous la seigneurie du même Bernard Garnier une maison située rue des Olliers. — Même Reg., Mossé Maurel reconnaît tenir dans les mêmes conditions une maison située à Roquebarbe.

Octave Teissier, qui a essayé, dans ses études sur *Marseille au Moyen Âge*, de fixer [illegible] de l'ancienne ville, s'exprime ainsi à propos de la Juiverie : « Le quartier qui fut occupé par les Juifs pendant le Moyen Age a été profondément bouleversé. Il était limité par la Grande-Rue, — de la Croix-d'Or à la rue Saint-Victor, — par la rue [illegible] Saint-Pierre, les rues Saint-Martin et Saint-Ferréol et des rues venant aboutir à la rue actuelle du Chevalier-Roze. La [illegible] et l'église des Prêcheurs n'existaient pas. [illegible] les religieuses de Saint-Hospital de Saint-Jacques, [illegible] Saint-Martin, qui occupaient ce quartier [illegible] la Porte de la Juiverie, ont été successivement [illegible] »

Le quartier de la Juiverie, avec sa rue principale, qu'on appelait la *Carrera de la Juiveria* et quelquefois aussi la *Carrera Judeorum*, avec ses [illegible] ses ruelles, formait une sorte d'île qu'on désignait sous le nom de l'île de la Juiverie et qui occupait une [illegible] assez considérable. Il faut bien d'ailleurs qu'il en ait été ainsi pour que [illegible] possible, en 1357, de loger dans la seule Juiverie, [illegible] les [illegible] de Marseille venus se [illegible] dit, pour [illegible] approche de l'ennemi. Le 23 [illegible] 1357, [illegible] à cette occasion, sur le [illegible] spécialement à cet effet, qu'une

[illegible] — Remarquons [illegible] XVI et XVII siècles. [illegible] Juifs. [illegible] Marseille [illegible] les Juifs [illegible] les Juifs [illegible] les actes se rapportant à des immeubles vendus ou [illegible]

barrière sera faite qui enceindra la partie de la Juiverie affectée au logement des fugitifs : la seule énumération des points par où devra passer cette barrière donne l'impression de la grandeur du quartier. Ce qui permet encore de conclure à l'étendue de la Juiverie et, par conséquent, au nombre des Juifs qui la peuplent, c'est que le Conseil doit répartir entre les trois sixains de la Draperie, de Sainte-Marie des Accoules et de Saint-Jean, les Juifs dépossédés momentanément de leurs maisons par la décision qui assigne la Juiverie comme domicile aux réfugiés [1].

Les Juifs avaient réuni dans leur quartier les différents édifices qui leur étaient nécessaires pour la célébration de leur culte et pour les différents besoins de leur vie en commun. Ils y avaient deux synagogues, désignées par les documents sous le nom de *Scolae*. L'une était la *Scola major* : elle était située entre l'église Saint-Martin et l'église des Prêcheurs ; l'autre était la *Scola minor* et elle se trouvait placée un peu au delà de l'église des Prêcheurs. C'est peut-être pour obtenir la permission d'élever et d'entretenir ces deux synagogues sur le territoire de Saint-Martin que la Communauté payait au prieur de cette église la redevance annuelle dont parle Ruffi, mais dont il ne nous a pas été possible de vérifier l'existence. Il paraît, cependant, que les Juifs avaient une troisième synagogue, placée dans un quartier tout différent, celui de l'Evêché et de l'église de la Major. Nous lisons, en effet, dans le registre des Censes des frères Antoine et Ludovic Dieudé, fils et héritiers de Pierre Dieudé, chevalier, à la date du 18 mai 1386 [2] : « Dulcieta Faracio, uxor Jacobi Faracio... recognovit se tenere et possidere velle ortum... confrontatum cum Carreria Sancti Cannati [3], in quo est quoddam moririus et cum carreria que tendit versus episcopatum et versus portale vocato (?) Joh. de Massilie et ante menia curie episcopalis et *ante synagoga Judeorum*, carreria in medio... » Ne serait-ce pas là la synagogue de la Juiverie de la ville supérieure qui aurait subsisté lorsque les Juifs de la ville supérieure se furent réunis à leurs coreligionnaires de la ville inférieure après le changement de 1348 ? L'évêque de Marseille n'aurait-il pas voulu la conserver pour continuer à exercer son contrôle sur les Juifs de Marseille, qui lui échappaient en passant sous l'autorité des magistrats municipaux ? Il nous paraît difficile, vu l'absence de documents, de répondre à ces questions. Nous pouvons cependant conclure de l'existence de cette syna-

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXVII.

[2] Arch. mun. de Marseille. — *Registre des Censes* des frères Antoine et Ludovic Dieudé, tome II, f° 23.

[3] Oct. Teissier, *loc. cit.*, p. 155.

gogue en dehors de la Juiverie que les prescriptions qui ordonnaient aux Juifs de ne pas sortir du quartier particulier où on les reléguait étaient loin d'être rigoureuses, puisque l'un de leurs principaux lieux de réunion était hors de ce quartier.

Les Juifs avaient aussi un hôpital et des aumôneries. Leur hôpital était situé dans le voisinage de la grande synagogue : il est cité dans un acte de 1426 provenant du protocole du notaire G. Gilly [1]. Quant aux aumôneries, leur existence est attestée par Ruffi, qui dit qu'elles étaient administrées par des Recteurs ou *Probi Elemosyna Piscatorum* et qui mentionne un testament fait par le Juif Bonias Salemas. L'une de ces aumôneries s'appelait *Saraca ;* le testateur lui lègue annuellement et à perpétuité quatre mesures de vin pur ; l'autre s'appelait *Mahor* (luminaire) : elle reçoit une mesure d'huile, qui doit lui être distribuée tous les ans la veille du jeûne de Kippour.

Les Juifs avaient enfin dans la Juiverie un bain de femmes : le 15 décembre 1490, les syndics de la Communauté, Isaac Orgier, Josse de Salon, Samuel Abraham et Crescas Botarelli, arrentent à René d'Orgon, marchand de Pertuis, une maison située dans la Juiverie et appelée : « *Lo Banhador de las Fennas*, et in ebraico nominatum *micve* [2] ».

La Juiverie contenait aussi un marché, dont l'existence a d'ailleurs été contestée par Fabre, du moins en tant que ce marché aurait été situé dans la Juiverie même. Il dit, en effet, que ce marché aurait été situé à la place de Lauret [3] ; mais Teissier fait remarquer, avec raison, que Fabre a dû confondre la *place de Lauret*, qui était en dehors de la Juiverie, avec la *rue de Lauset*, qui était située dans ce dernier quartier [4]. Il est incontestable, en effet, qu'il y eut un marché dans la Juiverie, ou tout au moins une boucherie. *Lo masel de los Jusieus* (le marché des Juifs) est mentionné dans un acte du notaire Barnabé Cépède de 1490 [5] ; une criée du 7 avril 1331 parle des bouchers « que venda carn en la

[1] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 307-308. — Voici le texte du testament, tel que le transcrit Ruffi. « Bonias Salemas lego Elemosinæ Judeorum quæ vocatur *Saraca*, annis singulis et perpetuis temporibus, quatuor metretas vini puri ; item lego Elemosinæ Judeorum quæ vocatur *Mahor* unum escandalum olei annis singulis distribuendum, in qualibet vigilia magni Jejunii judeorum quem vocatur *Jomquinpurim*, proprie vocatur *Jomhakepurim*, id est dies expiationis et reconciliationis universæ, quæ celebratur die decima mensis Tirsi, id est septembris, qui primus est Hebræorum. »

[2] Cité par Teissier, *loc. cit.*, p. 155, d'après le *Protocole* du notaire Barnabé Cépède.

[3] Voir Aug. Fabre, *Anciennes rues de Marseille*, p. 107.

[4] Oct. Teissier, *loc. cit.*, p. 154, note 3.

[5] Cité par Teissier, *loc. cit.*, p. 154.

Jusataria »; enfin, une autre criée du 22 décembre 1367 parle de « los mazels de la Jusataria ». Ce marché était surtout, semble-t-il, un marché de viandes; du moins, tout ce que nous en savons ne s'applique guère qu'aux bouchers.

Le commerce de la viande juive était assez sévèrement réglementé, comme paraît avoir été aussi réglementé le commerce de la boucherie en général. Tout d'abord, on voit dans ces règlements la préoccupation d'empêcher le mélange de la viande destinée aux Chrétiens et de la viande tuée selon la loi juive. Aucun boucher ne pouvait vendre, en effet, dans la ville, sur le marché public ou en dehors du marché, de la viande juive, pas plus qu'il ne pouvait vendre d'autres espèces de viandes jugées malsaines qui sont énumérées dans un statut *de Macellariis*[1].

Mais ces dernières prescriptions sont surtout des prescriptions d'hygiène que prenait le Conseil poussé par un égal souci de la santé de ses concitoyens juifs ou chrétiens. En effet, quelques criées imposent aux bouchers juifs des prescriptions analogues. Le 26 avril 1323, défense est faite aux bouchers juifs ou à tout marchand de viande juive de vendre une viande qui aura passé trois jours, ou de vendre aux Juifs du porc pour du mouton, sous peine d'une amende de vingt sous et de la perte de la viande[2]. La même prescription est faite, à peu près dans les mêmes termes, par une autre criée du 7 avril 1331[3]. Ainsi paraît s'affirmer le souci du corps municipal d'accorder aux Juifs comme aux Chrétiens la même protection contre les surprises des marchands malhonnêtes.

C'est le même souci qui a dicté la délibération du 6 décembre 1365, plus intéressante d'ailleurs que les deux criées que nous venons d'analyser. Ce jour-là, le Conseil entendit l'exposé fait par l'un des syndics, Gille Boniface, qui dénonça un accord frauduleux passé entre des bouchers chrétiens et des bouchers juifs,

[1] Arch. mun. de Marseille. — *Livre des Statuts*, II, 33. *De Macellariis*. Constituimus ut nullus macellarius vendat in Massilia scienter carnes urcinias vel caprinas aut *carnes judeas*, vel carnes de moria nec carnes leprosas vel carnes infirmas infra macellum cuicumque nec carnes fede vel arietis pro multone nec carnes scofre pro carnibus porci infra macellum vel extra alicubi in Massilia.

[2] Arch. mun. de Marseille. — *Reg. des Délibérations*, 1322-1323, f° 116 v°. Criée du 26 avril 1323. Que negun Juszieu mazellier o autra persona, que venda carn juzayca en la ciutat de Masselha, non venda neguna carn juzayca posque auria passat III jorns, et que negun non venda a alcun Juszieu feda per mouton, ez aquo sotz pena de XX sols e de perdre la carn, e qui o accusara naura la mitat.

[3] Arch. mun. de Marseille. — *Reg. des Délibérations*, 1331-1332, f° 124. Criée du 7 avril 1331. « Que negun Mashelier ne autra persona que venda carn en la Jusataria non deia vendre carn d'anhel ni de cabrit d'un jorn tro a l'autre, ni carn de feda ni de mouton mas tres jours, en pena de XX sols e de perdre las carns, et qui o acuszara aura la mitat de las carns. »

grâce auquel les premiers vendent à leurs clients chrétiens des viandes qui, pour diverses causes, ne peuvent pas être vendues au marché de la Juiverie. Il arrive même que des bouchers juifs reçoivent de bouchers chrétiens, qui les y engagent d'ailleurs « quodam latente compulsione et minis », des viandes qu'ils ne devraient pas vendre à des Juifs. Le Conseil prend acte de la communication et il ordonne au viguier de publier une ordonnance qui interdira un semblable trafic, en menaçant tous ceux qui continueraient cependant à s'y livrer d'un très sévère châtiment [1].

Probablement, les bouchers tant juifs que chrétiens de Marseille ne trouvaient pas leur compte à observer de si rigoureuses prescriptions et il devait se faire sur les marchés un mélange fréquent de viandes juives et de viandes chrétiennes, puisque, le 22 décembre 1367, le viguier Giraud Adhémar crut nécessaire de promulguer une longue ordonnance, qui précisait les devoirs réciproques des bouchers juifs et des bouchers chrétiens et qui nous montre en même temps, une fois de plus, combien étaient factices ces divisions tranchées que la coutume, inspirée par les lois de l'Eglise, essayait de maintenir entre les Juifs et les Chrétiens [2].

Les bouchers chrétiens recevaient désormais le droit de tuer des viandes de tout genre et de les exposer sur le marché juif à condition de les soumettre, avant de les mettre en vente, à l'examen de deux Commissaires, Montolieu de Montolieu et Pierre Ricard le jeune. La viande reconnue pour être « de loi » pourra être vendue dans la Juiverie et non ailleurs, sous peine d'une amende de cent livres pour chaque contravention et de la confiscation de la viande. Au contraire, la viande qui ne sera pas reconnue comme étant « de loi » devra être incontinent, et par les soins du boucher, portée au marché du Portail du Lauret, où elle sera mise en vente, sans qu'elle puisse être vendue sur d'autres points de la ville. Toute contravention à cette prescription sera également punie d'une amende de cent livres et de la confiscation de la viande objet du délit.

La même peine devait être appliquée à tout boucher juif qui aurait vendu de la viande de loi ailleurs qu'en la Juiverie. Si les bouchers juifs avaient entre leurs mains de la viande qui ne serait pas de loi, ils devaient, incontinent et sous la même peine, la faire porter au Portail du Lauret, où elle serait mise en vente. Le soin

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXVIII.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXIX.

de veiller à l'exécution de cette ordonnance était confié aux bouchers chrétiens, d'une part, et aux syndics de la Communauté juive de l'autre : ils étaient tenus les uns et les autres de notifier à la Cour royale les contraventions qui pourraient être commises, les premiers toutes les fois que des bouchers juifs s'en rendraient coupables, et les seconds, quand des bouchers chrétiens commettraient le délit.

Ainsi le viguier ne faisait aucune différence entre les bouchers juifs et les bouchers chrétiens, et certainement il n'était en cela que l'interprète de la volonté du Corps de ville. Celui-ci ne voyait donc aucun empêchement à ce que des Chrétiens vendissent à des Juifs de la viande tuée selon les prescriptions de la loi juive; en revanche, il ne voyait pas davantage de difficultés à autoriser des Juifs à vendre à des Chrétiens une viande qui aurait été reconnue comme n'étant pas de la viande juive. Ainsi, bouchers juifs et bouchers chrétiens pouvaient librement aller et venir d'une boucherie à l'autre et les règlements municipaux les astreignaient aux mêmes obligations. Bien plus, et cela présente un intérêt plus général, le viguier, interprète du Corps de ville, plaçait également les Chrétiens sous la surveillance des Juifs et les Juifs sous celle des Chrétiens, sans avoir l'air de se souvenir qu'un article des Statuts proscrivait le témoignage du Juif contre le Chrétien quand celui-ci le récusait[1].

Tout semblait donc devoir atténuer les distinctions que la religion créait entre le Juif et le Chrétien, et les prescriptions des Statuts de Marseille paraissent être tombées le plus souvent en désuétude. Certaines ne sont plus appliquées, telle celle qui interdit au Juif de témoigner en justice contre un Chrétien. D'autres sont maintenues en principe, mais l'obligation où se trouve le Conseil de les renouveler assez fréquemment montre que, dans la pratique, on négligeait aussi de les observer. L'Eglise seule ne se départait pas de ses rigueurs vis-à-vis des Juifs : la Synagogue devait, si nous en croyons Ruffi, envoyer à la Major, pour assister aux vêpres les dimanches et jours de fêtes chrétiennes, un Juif qui avait sa place dans le chœur à côté du sacristain et qui payait une redevance annuelle de cinq sous[2]. C'était peut-être là la seule contrainte qui était faite à Marseille à la conscience des Juifs. A cette époque, où la foi religieuse était si profondément ancrée dans le cœur des hommes, quelle que fût la nature de leurs croyances, cette obligation aurait été importante, voire même quelque peu

[1] Voir plus haut ce que nous disons de l'admission du témoignage des Juifs en justice contre les Chrétiens.

[2] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 309.

odieuse. Nous ferons remarquer cependant que Ruffi ne donne pas l'origine de son information, qui serait, si elle était exacte, en contradiction avec tout ce que nous savons de la condition des Juifs à Marseille, à moins que cette obligation n'ait été imposée aux Juifs de la ville épiscopale et avant 1257.

III

Placés sous la protection des Statuts de la ville, qui les assimilaient aux autres citoyens, soumis à des obligations qui, nous l'avons vu, étaient loin d'être nombreuses et étroites et qu'on laissait souvent tomber en désuétude, les Juifs ne pouvaient pas ne pas vivre heureux à Marseille. Ils ne pouvaient pas non plus ne pas s'y trouver en grand nombre. Les dimensions du quartier de la Juiverie nous autorisent à affirmer l'exactitude de notre hypothèse, en même temps que l'existence de deux et peut-être de trois synagogues. Malheureusement, aucune donnée statistique ne nous permet d'indiquer par des chiffres à combien s'éleva, à différents moments du XIIIe, du XIVe et du XVe siècles, le chiffre de la population juive de Marseille [1].

Nous savons seulement par des documents assez nombreux de nature diverse que les Juifs se livraient à Marseille à de multiples occupations, dont l'usure ne paraît pas avoir été la plus importante.

Et d'abord, un certain nombre des Juifs paraissent s'être tenus à l'écart des opérations commerciales : ce sont ceux qui exerçaient la médecine. Un érudit marseillais, le docteur Barthélemy, a dressé une liste des médecins juifs qui vivaient à Marseille au XIIIe, au XIVe et au XVe siècle [2]. Cette liste est complète, et les

[1] La seule donnée numérique certaine dont nous puissions nous servir nous est fournie par les listes dressées par le viguier des courtiers qui ont prêté entre ses mains le serment prescrit par les statuts. — Voir *Pièces justificatives*, nos III, IV et V. — D'après ces listes, nous constatons qu'il y avait, au mois de février 1351, quatre-vingt-deux Juifs ou Juives exerçant la profession de courtier. La liste de 1366 est incomplète, par suite du mauvais état dans lequel se trouve le registre où elle a été transcrite : nous y avons cependant relevé trente-huit noms de Juifs et de Juives. Enfin, la liste dressée le 23 décembre 1367 renferme soixante-seize noms. De ce que tous les Juifs n'étaient pas courtiers, mais exerçaient diverses autres professions, nous pouvons conclure que la Communauté était nombreuse et que le chiffre de ses membres était probablement supérieur à celui de trois cents que Fabre a adopté d'après la relation de Benjamin de Tudèle.

[2] Dr L. Barthélemy, *Les Médecins à Marseille avant et pendant le moyen âge*, Marseille, 1883. — La liste des médecins juifs qui exerçaient à Marseille au XIVe et au XVe siècle et que le docteur Barthélemy a donnée en appendice, a été reproduite dans la *Revue des Études juives*, VIII, p. 203.

noms que nous avons trouvés aux Archives municipales s'y trouvent, à part de rares exceptions [1], avec nombre d'autres que le docteur Barthélemy a eu la bonne fortune de trouver dans des documents provenant des Archives des notaires, où il ne nous a pas été donné de poursuivre nos recherches. Il n'y aurait peut-être pas lieu de revenir sur les indications qui sont contenues dans la brochure du docteur Barthélemy, si les textes que nous nous proposons d'employer ne nous apportaient sur certains points des notions plus précises que celles qu'elle nous fournit et si certaines de ses conclusions ne nous paraissaient mériter d'être discutées.

Nous constaterons que les médecins juifs se trouvaient à Marseille dans une situation singulièrement privilégiée, puisqu'on les y tolérait et qu'on les chargeait même parfois de remplir des emplois municipaux, alors que, dans le reste du Comté de Provence, ils étaient exposés au bon plaisir du Comte ou de ses conseillers, qui leur permettaient ou leur interdisaient à leur gré d'exercer leur profession. Arnaud [2] cite une Constitution du 6 mai 1306 interdisant d'appeler auprès d'un malade un médecin juif, défendant au sénéchal et autres officiers royaux de délivrer la licence à un Juif, ordonnant de révoquer cette licence au cas où elle aurait été déjà accordée, prononçant contre le Juif qui contreviendrait à ces prescriptions une amende de dix livres, le menaçant d'un châtiment corporel au cas où il essaierait de se soustraire à cette peine pécuniaire. Sans doute, on peut opposer à cette décision quasi-draconienne d'autres décisions plus douces et plus bienveillantes prises par les Comtes de Provence en faveur des Juifs, et l'on cite volontiers le médecin juif Bendich-Hahim, qui, en 1370, fut au service de la reine Jeanne. Cependant, à Marseille, il semble qu'il y ait eu sans interruption une même pratique à l'égard des médecins juifs, qui y ont librement exercé leur art et ont même joui de privilèges supérieurs à ceux dont jouissaient le reste de leurs coreligionnaires.

[1] Aux deux médecins juifs que Barthélemy cite comme ayant vécu à Marseille au XIIIe siècle il convient d'ajouter Dieulosal, à qui Guillaume Roubaud, travailleur de terre, reconnaît devoir 4 livres 10 sous par un acte du 3 des Ides de février 1254 (Arch. mun., *Reg. de Guill. Faraud*, notaire). — Aux médecins du XIVe siècle cités par Barthélemy ajoutons « Magister Abraham de Posqueriis » (*Cart. d'Augier Aycard*, notaire, 14 décembre 1304); — Vitalis de Nîmes (*Cart. de Barthélemy de Salinis*, not., 17 août 1318), que l'on peut peut-être identifier avec Vitalis Abraham (1320-1349) cité par Barthélemy; — maître Maurel (*Reg. du Palais*, Raym. Rogier, not. Pridie Kal. Julii, 1310); — maître Habram (*Cart. de Bernard Blancard*, not., 12 juillet 1333); — maître Salomon Mossé (1369). — Au XVe siècle, un seul nom est à ajouter : c'est celui de maître Vitalis, 1476.

[2] C. Arnaud, *loc. cit.*, p. 37.

Ce traitement de faveur était dû au besoin dans lequel se trouvait la ville, par suite de fréquentes épidémies de peste, de recourir à leurs services, car les médecins chrétiens étaient plutôt peu nombreux. De préférence, en effet, en cas d'épidémie et lorsqu'il s'agissait d'investir un médecin de la charge de médecin de la ville, on s'adressait à des Chrétiens, et ce n'est que lorsqu'on n'en trouvait pas qu'on désignait un Juif. C'est d'ailleurs ce qu'établit une délibération du Conseil général du 16 août 1368 : « Quia humana corpora non possunt sine medicorum consilio salubriter gubernari, ideo placuit dicto Consilio reformare quod omnibus modis et viis quibus melius fieri potuerit provideatur quod magister Petrus Gilaberti, phisicus de Massilia, habitator Grassis, seu, in ejus deffectu, alius sufficiens et ydoneus Christianus sive Judeus retineatur ad gagia civitatis [1]. »

Nous aurons l'occasion de voir plus loin que, cette année-là, un Juif fut choisi à défaut de Chrétien. Mais ce ne fut pas par exception, car une autre délibération du 20 octobre 1383 montre quel traitement particulièrement doux le Corps municipal dut faire aux médecins juifs pour s'assurer leur concours, faute de médecins chrétiens en nombre suffisant. Cette année-là, la ville avait un besoin pressant de médecins, physiciens et chirurgiens juifs. Pour se les attacher plus sûrement, le Conseil décida qu'ils pourraient désormais aller par la ville sans porter sur leurs vêtements la roue d'étoffe rouge, qu'ils pourraient remplacer par une roue de fil ou de soie, sans tenir compte de toutes les décisions contraires qui auraient pu être prises à ce sujet. Bien plus, toute instruction qui aurait été ouverte pour une contravention à ces décisions par devant la Cour royale devait être rayée des registres et les condamnations prononcées pour ce fait annulées [2].

La nécessité où les épidémies fréquentes plaçaient Marseille explique les raisons pour lesquelles les officiers municipaux usaient d'une semblable tolérance à l'égard des médecins juifs. Ils avaient besoin de leur concours, et des documents nous montrent, en effet, un certain nombre de médecins juifs engagés au service de la ville. C'est un ordre donné, le 7 janvier 1369, au Trésorier de la ville, d'avoir à payer à maître Salomon Mossé une somme de seize florins d'or, vingt-et-un sous et quatre deniers royaux, représentant le premier tiers de sa deuxième année de gages, commencée le 9 novembre et finissant le 9 mars suivant [3].

[1] Arch. mun. de Marseille. — *Reg. des Délibérations*, 1367-1368, f° 93. Délibération du 16 août 1368.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXX.

[3] Arch. mun. de Marseille. — *Cartulaire des six hommes de guerre*, 1369. — Die

Ainsi, non seulement Me Mossé a été engagé une première fois au service de la ville, mais encore son engagement a été renouvelé une fois expirée la première année de charge, sans doute parce qu'il avait rempli sa fonction à la satisfaction générale [1].

Le 26 février 1396, il est ordonné à Honoré de Monteil, trésorier des revenus de la ville, de payer à maître Crescas, médecin au service de la ville, une somme de vingt florins d'or « de la Reine », représentant la moitié des gages qu'il recevra pendant son année de charge, commençant ce jour, et fixés à quarante florins d'or « de la Reine [2] ».

Le 15 août 1403, le Conseil décide que l'engagement qui a été passé entre les officiers municipaux et maître Salomon Orgier, retenant celui-ci pendant une année au service de la ville, étant expiré, il sera renouvelé pour une deuxième année et que maître Orgier recevra cinquante florins [3].

Enfin, le 12 août 1476, maître Vitalis, ayant fait offrir ses services au Conseil par l'entremise de noble Etienne Vincens, le Conseil décide, en considération de l'épidémie qui sévit alors, que maître Vitalis sera engagé pour un an aux gages de trente-six florins [4].

Le docteur Barthélemy affirme que jamais un médecin juif n'exerça seul l'emploi de médecin de la ville [5], dont furent successivement chargés maître Salomon Mossé, maître Crescas, maître

VII mensis predicti januarii, predicti sex et sindicus Massilie mandaverunt dicto thezaurario q[uod] solvat et tradat magistro Salomoni Mosse, judeo, phisico, ordinato et dedicato de voluntate Consilii generalis dicte civitatis ad serviendum huic civitati pro medico, videlicet pro stipendiis sive gagiis suis primi tercii secundi anni, incepti die nona mensis novembris proximi preteriti, et finiti huic ad diem nonam instanter mensis marcii proximi futuri, videlicet sexdecim flor. auri quolibet computato pro XXXII solidos regalium, et XXI solidos et IIIIer den. regalium..... XVI fl. XXI s. IIII d.

[1] C'est, selon toute apparence, maître Salomon Mossé, qui fut engagé au service de la ville, en exécution de la délibération du 16 août 1368, citée plus haut, et probablement à la suite du refus de maître Gelabert de quitter Grasse pour venir soigner ses compatriotes. Il ne faut pas s'arrêter à la difficulté qui paraît résulter de ce que le mandat parle du premier tiers de la seconde année de service de Me Mossé, alors que, la délibération citée plus haut ayant été prise le 16 août 1368, il semble ne s'être écoulé que cinq mois et demi entre ce jour et celui où le mandat a été délivré (7 janvier 1369). En réalité, il s'est bien passé, comme le mandat l'indique, près d'une année et demie, puisqu'on suivait alors l'ère de l'Incarnation, qui plaçait à Pâques le commencement de l'année : donc, la date de la première délibération étant toujours le 16 août 1368, celle du mandat devient le 7 janvier 1370, si nous revenons à l'usage de faire commencer l'année au 1er janvier, au lieu de la faire commencer à Pâques suivant la coutume qui fut longtemps en vigueur à Marseille au moyen âge.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXI.

[3] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXII.

[4] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXIII.

[5] Docteur L. Barthélemy, *loc. cit.*, p. 15.

Salomon Orgier et maître Vitalis[1], qu'il y avait toujours deux médecins remplissant ensemble ces fonctions et que l'un des deux, toujours le second, était juif. Les deux délibérations que nous avons citées plus haut semblent au contraire, indiquer que c'était parfois dans des limites très étroites que s'exerçait le choix des officiers de la ville et qu'il se portait indifféremment sur des Chrétiens ou sur des Juifs, pourvu que le candidat agréé offrît toutes les garanties désirables.

De plus, le médecin juif au service de la ville aurait toujours reçu moitié moins de gages que son confrère chrétien[2]. Il semble bien, en effet, qu'il en ait été ainsi, d'après deux documents d'origine différente, mais qui se complètent parfaitement l'un l'autre. Le docteur Barthélemy cite, en effet, dans ses pièces justificatives[3], un contrat passé le 24 novembre 1396 par devant le notaire Pierre Calvin, par les deux syndics de Marseille et trois des six hommes de guerre d'une part et le médecin chrétien, maître Raymond Mercorin d'Aix, d'autre part. Aux termes de ce contrat, maître R. Mercorin est engagé pour une année au service de la ville aux gages de *quatre-vingts florins d'or*, payables par tiers. Or, au mois de février suivant, le médecin juif, maître Crescas, nous l'avons vu plus haut, touche une somme de *vingt florins, représentant la moitié de ses gages annuels* en qualité de médecin attaché au service de la ville.

Le médecin juif pouvait non seulement remplir l'emploi de médecin municipal, mais il pouvait encore être chargé de remplir les fonctions plus délicates d'expert. Le docteur Barthélemy dit encore à ce propos que « on ne les (les médecins juifs) voit que très rarement appelés à faire des rapports de médecine légale », mais il nous faut constater qu'il ne donne aucune preuve de ce qu'il avance et que la rareté des documents de ce genre ne permet pas de se faire une opinion exacte à ce sujet[4]. Quoi qu'il en soit, nous possédons un de ces rapports de médecine légale rédigé par un médecin juif, ce même maître Salomon Orgier qui fut engagé au service de la ville en 1402 et en 1403. Il avait été commis en même temps qu'un médecin chrétien, Barthélemy Vitalis, par le viguier royal, Pierre de Borne, pour examiner si un pêcheur, nommé Jean Thoesco, était oui ou non atteint de la lèpre. Conformément à la prescription qui leur en avait été faite, les deux

[1] Il est probable que notre liste serait plus longue s'il n'y avait de nombreuses lacunes dans la série des Registres des Délibérations du Conseil général de la ville.

[2] Docteur L. Barthélemy, *loc. cit.*, p. 15.

[3] Docteur L. Barthélemy, *loc. cit.*, Appendice, pièce n° 3, p. 32.

[4] Docteur L. Barthélemy, *loc. cit.*, p. 15.

médecins présentèrent, le 21 juin 1409, le procès-verbal de leur enquête et conclurent que le malade était atteint du mal contagieux et devait être écarté du reste de la population. Ils avaient appuyé leurs conclusions d'un serment prêté par le Chrétien « ad sancta Dei Evangelia ab eo corporaliter manu tacta », et par le Juif « ad sanctam legem Moysi, tactis per eum hebraicis scriptis »[1].

Nous ne relevons dans ce procès-verbal aucun terme qui puisse faire présumer qu'il existe une différence quelconque entre le médecin chrétien et le médecin juif. Tout au plus pourrions-nous constater qu'ils n'étaient pas pourvus des mêmes grades universitaires : Barthélemy Vitalis est qualifié « magister in artibus medicinae », tandis que le nom de Salomon Orgier est simplement suivi de la qualification de « physicius ». Y a-t-il là de quoi justifier l'opinion du docteur Barthélemy, qui croit pouvoir affirmer la supériorité scientifique des médecins chrétiens sur les médecins juifs, en s'appuyant justement sur ce que ceux-ci ne paraissent pas avoir eu « les titres universitaires de maître ès-arts, de bachelier, de licencié et de docteur en médecine, tandis que la pluralité des médecins chrétiens est qualifiée de ces grades universitaires[2] » ?

Il est évident qu'aucun des médecins juifs de Marseille n'avait de diplôme délivré par une Université. Est-ce là une preuve d'infériorité scientifique ? Nous ne le croyons pas. Il nous semble, en effet, qu'il faut ignorer l'organisation à peu près complètement ecclésiastique des Universités du moyen âge pour supposer que les Juifs aient pu y être admis comme étudiants. Comment, dans ces conditions, aurait-on pu en trouver pourvus d'un grade universitaire ?

D'autre part, la possession d'un grade universitaire était-elle absolument indispensable pour garantir la valeur scientifique d'un médecin ? Sans doute, elle supposait un certain nombre de connaissances, mais ces connaissances toutes théoriques faisaient-elles un bon médecin ? D'ailleurs, les statuts de Marseille ne paraissent pas s'en être inquiétés. Ils n'exigent pas la produc-

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXIV. — Un document publié par F. Portal, *Un procès en responsabilité médicale* (Marseille, Ruat, 1902) et provenant des Registres des Judicatures, carton 81, nous montre encore deux praticiens juifs, le médecin Dieulocrescas et le chirurgien Marnan Ferrier, que Portal lit Fraranius Marmans, appelés en témoignage devant la Cour royale de Marseille, dans le procès intenté en 1389 au médecin Abraham Bondavin, poursuivi pour avoir manqué aux devoirs de sa profession. Ils paraissent être seuls chargés de l'expertise, puisque le médecin chrétien, Me Lambertin Ramaudon, entendu avant eux, a soigné le malade après qu'il a eu remercié Abraham Bondavin.

[2] Docteur Barthélemy, *loc. cit.*, p. 13.

tion de diplômes de la part de ceux qui demandent l'autorisation d'exercer la médecine dans cette ville. Sans s'inquiéter des titres qu'ils peuvent avoir, ils les soumettent à l'examen d'un jury de trois médecins choisis parmi les plus capables et les plus probes de la ville et c'est sur leur rapport qu'est délivrée l'autorisation de pratiquer l'art médical [1].

Cette autorisation paraît s'être appelée la licence, et celui qui l'avait reçue avait le droit de se dire licencié. Un document nous permet de croire que, à ce point de vue, les médecins juifs étaient licenciés comme les médecins chrétiens. Le 15 novembre 1389, le médecin juif Abraham Bondavin comparaissait devant la Cour royale de Marseille pour répondre à une poursuite en responsabilité médicale. Il avait prescrit à un de ses clients, qu'il avait cru atteint de la lèpre, une ordonnance dont le libellé nous a été d'ailleurs conservé et qui avait eu pour conséquence de rendre le malade impotent pour le reste de ses jours, au lieu de le guérir comme Abraham Bondavin s'y était engagé. Or, il paraît que la maladie dont souffrait le patient était du domaine de la chirurgie et non de celui de la médecine. La plainte reprochait donc à Bondavin, outre la négligence commise en ordonnant un remède qui n'était pas indiqué en la circonstance et qui avait fait plus de mal que de bien à son malade, de ne pas s'être récusé puisqu'il n'était pas chirurgien, mais seulement médecin capable, praticien expert et même *licencié* [2]. Nous voyons donc ici que, contrairement à l'opinion de Barthélemy, les médecins juifs pouvaient être licenciés. La différence qu'il prétend établir à ce sujet entre eux et leurs confrères chrétiens n'existe pas. Leur science, aux uns comme aux autres, est égale, ou dans tous les cas équivalente, puisque, quelle

[1] Arch. mun. de Marseille. — *Livre des Statuts*, II, 35. *De medicis, phisicis et chirurgis.* — 1. Decernimus ut omnes phisici et chirurgi teneantur speciali sacramento... — 2. Statuentes similiter quod duo vel tres probi viri de melioribus medicis Massilie et qui periciores sint in arte physicali debeant eligi et eligantur annuatim a rectore vel consulibus Massilie infra duos menses inicii sui regiminis quod jurati debeant inquirere et inquirant ac scrutentur diligenter omnes alios medicos Massilie practicantes quicumque sint et illos quos inter eos invenerint non esse idoneos vel sufficientes sciencie physice sive non esse tolerandos ad utilitatem comunis seu hominum Massilie nominent et dicant eos in scriptis redigendo nomina eorum omnium atque tradant rectori vel consulibus supradictis; quo facto rector vel consules predicti prohibeant sub sacramento predictis nominatis omnibus quod inde abstineant ab exercicio vel practica supradictis in civitate Massilie prorsus ab eis faciendis. Et si quis contra hec practicando non admissus primo et eciam comprobatus a predictis tribus vel duobus viris physicis venire presumpserit puniatur inde in LX sol., et nichilominus a tota civitate Massilie velut perjurus expellatur...

[2] Voir Portal, *loc. cit.*, p. 5. — « ...Super eo quod dictus delatus non obstante quod sentiret se penitus ignarus de arte surgie, licet in arte physice sit expertus, praticus atque *licentiatus*, propria auctoritate, officium magistratus in se assumendo usus fuit... »

que soit leur origine, ils doivent avant de professer à Marseille justifier de leurs capacités devant un jury local.

Il est donc difficile de déterminer si les médecins juifs de Marseille valaient mieux que leurs confrères chrétiens. Mais, pas plus qu'il ne nous paraît possible de conclure à leur infériorité de ce qu'ils ne possédaient pas de titres délivrés par une Université, il ne nous paraît possible de tirer une indication défavorable de ce que nous apprennent deux documents publiés par le docteur Barthélemy sur la façon dont ils se préparaient à la carrière médicale.

L'un de ces documents [1] est l'engagement passé entre Salvet de Bourgneuf et Sara de Saint-Gilles, veuve du médecin Abraham de Saint-Gilles, par lequel Salvet promet de rester pendant sept mois au service de Sara, qui, de son côté, s'engage à lui enseigner « artem medicine et phisice ». L'autre document est un contrat passé, le 19 septembre 1443, entre le médecin Vitalis Cohen et Ferrier Marnane, Abraham Astruc et Vitalis Amulhet d'une part, et le médecin Salomon Gérondin de l'autre, par lequel ce dernier s'engage, moyennant certaine somme d'argent, à enseigner son art, avec la langue et la loi hébraïques, aux fils des trois premiers et au gendre du dernier. La durée du contrat doit être d'une année [2].

Le docteur Barthélemy conclut de ces deux documents que les Juifs mettant une seule année, et quelquefois sept mois seulement, pour étudier la médecine, devaient acquérir un « bagage scientifique... bien léger ». Mais il ne nous semble pas possible de conclure ainsi par la raison que ces deux contrats ne disent pas qu'ils ne seront pas renouvelés, aux mêmes conditions ou à d'autres si cela est jugé bon, quand le temps pour lequel ils ont été faits sera écoulé. Ils ne disent pas non plus si les contractants n'ont pas fait d'études antérieures auprès d'autres maîtres. L'un des contractants est justement fils d'un médecin, de maître Vitalis Cohen : n'a-t-il pas fait un premier apprentissage sous la direction de son père ? Cette réunion de cinq jeunes Israélites se plaçant, par un même contrat, à l'école de maître Salomon Gérondin, ne permet-elle pas de supposer qu'ils ont été déjà réunis à une autre école, peut-être à celle de Vitalis Cohen ?

Enfin, le docteur Barthélemy voit dans ces documents la preuve que « un certain nombre de Juifs marseillais ne se déplaçaient pas pour étudier les sciences médicales » ; cette opinion est encore

[1] Voir Barthélemy, *loc. cit.*, p. 13 et 14, et Pièces justificatives, n° I, p. 31.
[2] Voir Barthélemy, *loc. cit.*, Pièces justificatives, n° II, p. 31.

contestable, car rien ne prouve que, une fois qu'ils avaient profité des ressources que leur communauté leur offrait à ce point de vue, ils ne soient pas allés dans les communautés voisines, dont les Ecoles de médecine avaient acquis une juste célébrité, pour y compléter leurs études et revenir ensuite exercer leur art dans leur ville natale.

Le docteur Barthélemy veut enfin que les médecins juifs de Marseille se soient aussi livrés à des opérations commerciales qui leur auraient procuré plus de profits que l'exercice de leur profession. Nous ne savons trop sur quoi il fait reposer cette opinion, car la note qui accompagne le paragraphe où elle est énoncée, au lieu de citer un document, a pour but de réfuter l'opinion de M. Bardinet sur l'usure des Juifs. Nos recherches ne nous ont mis sur la trace d'aucun document qui puisse nous permettre de confirmer cette assertion du docteur Barthélemy. Parmi les nombreux actes commerciaux intéressant les Juifs que Blancard a publiés, un seul intéresse un médecin juif : c'est un contrat de commande passé, le 31 mars 1248, entre Bonnom, fils de Vital de Châteauneuf, Bonisac et le médecin Bonet, d'une part et Guillaume Albin jeune d'autre part[1]. Lors même, d'ailleurs, que des médecins juifs auraient consacré les loisirs que leur laissait le soin de leur clientèle à des entreprises de commerce, on ne saurait y voir une cause de distinction entre eux et leurs confrères chrétiens, ni un motif de discrédit à jeter sur eux. Il y eut, en effet, à Marseille, au XVe siècle, un médecin chrétien, Jean Blaise, qui passa sa vie à faire du commerce, tout en se consacrant à l'exercice de son art, puisqu'il fut médecin du roi Robert, et qu'il acquit une grosse fortune dont il fit don à sa mort à l'Hôpital du Saint-Esprit[2]. Il est vraisemblable, d'ailleurs, que d'autres médecins chrétiens ou juifs demandèrent aussi au commerce le moyen d'augmenter leur fortune et qu'il ne faut pas rechercher dans les actes de ce genre l'occasion d'établir entre les médecins marseillais juifs et chrétiens une comparaison peu favorable aux Juifs.

Cependant, les médecins ne devaient former qu'une faible partie de la population juive de Marseille. Le reste de leurs corelí-

[1] Blancard, *Recueil de documents relatifs au commerce de Marseille au moyen âge*, I, 2e partie, n° 314, p. 392.

[2] Jean Blaise, médecin du roi Robert, « discretus vir magister Johannes Blasii, medicus domini nostri regis Roberti, civis civitatis vice-comitale Massilie », faisait le commerce du tan et de l'huile, qu'il achetait à Aigues-Mortes et ailleurs et qu'il vendait à Marseille. Il fit construire un navire, qu'il vendit ensuite. Il prêtait même sur gages, et les prêts de ce genre qu'il fit sont nombreux. — Voir les deux cahiers manuscrits des comptes de ce médecin, dans lesquels on ne trouve que des inventaires et des affaires de commerce. (Note communiquée par M. Mabilly, archiviste de la ville.)

gionnaires se livraient à d'autres professions, y trouvant peut-être cette source de profits qui, d'après Barthélemy, aurait si fortement sollicité les médecins.

Au XIIIe siècle, un Juif était *magister lapidis*, c'est-à-dire tailleur de pierres [1] ; mais c'est le seul exemple de Juifs exerçant un métier de ce genre que nous ayons rencontré, et on peut dire que, d'une manière générale, la plupart des Juifs de Marseille faisaient du commerce. Quelques-uns même se livraient avec succès au commerce maritime. Les uns commanditaient des patrons de navires, tandis que d'autres, au contraire, faisaient des voyages au long cours, recevant de leur côté des commandites de négociants marseillais, juifs ou chrétiens. C'est en Sicile, en Espagne et sur les côtes d'Afrique, au Maroc et en Algérie, et même en Egypte et en Syrie, que les uns et les autres faisaient leurs principales opérations, probablement parce qu'ils avaient dans ces pays des coreligionnaires qui leur servaient de correspondants [2]. Aucun document ne nous montre un Juif de Marseille en relation d'affaires avec les pays de la France du Nord ; bien plus aucun Juif n'a l'air de participer aux importantes transactions auxquelles donnaient lieu les grandes foires qui se tenaient tous les ans dans certaines villes françaises. C'est que, sans doute, les Juifs ne trouvaient pas dans les provinces du royaume de France les facilités qu'ils rencontraient à Marseille et en Provence, où ils pouvaient compter sur la protection des magistrats municipaux ou sur celle du Comte. Les rois Capétiens n'étaient pas tolérants en matière religieuse et leur législation impitoyable pour les Juifs les écartait nécessairement de leurs Etats. Au contraire, les Juifs marseillais pouvaient librement embrasser les différentes carrières du commerce maritime : nous relevons, en effet, le nom de l'un d'entre eux, Salvet Durand, sur une liste de citoyens marseillais à qui une délibération du Conseil de la ville, du 10 mars 1331, accorde des lettres de marque contre les Gênois [3].

[1] Voir Mabilly, *Histoire de la ville supérieure de 1257 à 1348*, en manuscrit.

[2] Ces renseignements nous sont fournis par un certain nombre d'*actes de commandes* publiés ou analysés par Blancard dans son *Recueil de documents relatifs au commerce de Marseille au moyen âge*. Ces actes sont tous du XIIIe siècle, et ceux qui concernent les Juifs ne diffèrent en aucune façon de ceux qui concernent les Chrétiens. Ils nous ont permis de dresser une liste des Juifs se livrant au commerce maritime à cette époque que nous publions dans nos *Pièces justificatives*, n° XXXV.

[3] Arch mun. de Marseille. *Reg. des délibérations*, 1331-1332, f° 44 v°, Délibération du 10 mars 1331. Guillaume Bernard demande des lettres de marque ou de représailles contre les Gênois. Le Conseil les lui accorde « sub eodem modo, forma, tractatu et ordinatione quam aliis Massiliensibus inferius nominatis perdentibus laudum habentibus contra Januenses per probos homines dicto civitatis ad id deputatos faciendis. — Nomina Massiliensium lauda et marcamenta habentium sunt : P. de Sepeda, *Salcetus Duranti, judeus*, Bertrandus Atanulphi, P. Artaudi, Hugo Vermelhi.

Les Juifs qui exerçaient la profession de courtiers et de vendeurs à l'encan étaient également très nombreux. Le courtier était à Marseille un personnage de quelque importance à qui les Statuts de la ville imposaient des obligations particulièrement étroites. La plus connue de ces obligations était le serment que le courtier devait prêter tous les ans entre les mains du viguier. Il en était de même de l'incantator. Le viguier dressait le procès-verbal de cette prestation de serment où figuraient avec les noms des courtiers et des vendeurs à l'encan les noms des personnes qui leur servaient de garants et qui avaient été agréées en cette qualité. Nous avons ces procès-verbaux pour les années 1350, 1365 et 1367 et nous y trouvons quantité de noms de Juifs ou de Juives, car les femmes étaient également admises à exercer ces deux professions, à condition de se conformer aussi aux prescriptions des Statuts [1].

C'est aussi pour satisfaire aux prescriptions du Conseil que le viguier imposa, en octobre 1350, aux marchands drapiers et aux tailleurs de Marseille l'obligation de prêter un serment particulier. Nous possédons aussi le procès-verbal dressé par le viguier après la prestation de ce serment. Les drapiers et les tailleurs qui l'ont prêté y sont énumérés; quelques Juifs figurent parmi eux, principalement parmi les tailleurs [2].

Nous ajouterons que les entreprises industrielles n'étaient pas indifférentes aux Juifs de Marseille. L'un d'entre eux, Crescas Davin, surnommé *Sabonerius*, est considéré comme ayant introduit dans cette ville , au XIVe siècle, l'industrie de la savonnerie qui devait, dans la suite, si fortement contribuer à sa fortune. Après lui, son fils continua l'œuvre paternelle, et peut-être leur exemple à tous deux fut-il suivi par d'autres coreligionnaires [3].

Les Juifs participaient donc de toute manière à l'activité et à la prospérité d'une ville qui les avait libéralement accueillis. A coup sûr, beaucoup des opérations auxquelles ils se livraient étaient fructueuses pour eux, et un certain nombre pouvait avoir acquis quelque fortune.

Des registres des notaires, déposés aux Archives municipales et que nous avons eus entre les mains, il résulte, en effet, que d'assez nombreux Juifs possédaient, à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe, des immeubles ou des terres dans le territoire de Marseille et particulièrement dans le quartier de la Juiverie. Certains Juifs étaient même propriétaires de plusieurs

[1] Voir *Pièces justificatives*, nos III, IV, V.
[2] Voir *Pièces justificatives*, no VI.
[3] Voir Dr L. Barthélemy, *La savonnerie marseillaise, son origine et son développement pendant les XVe et XVIe siècles* (Marseille, 1883), p. 8.

maisons à la fois, tel Ferrier Marnane, qui, possédant déjà une maison dans la Juiverie, en acheta deux autres contiguës qui confrontaient à celle dont il était déjà propriétaire [1]. Abraham Capelle possédait également, en 1304, deux maisons dans la Juiverie de la ville inférieure [2]. De même, nous avons vu précédemment que quelques Juifs avaient acquis, vers la même époque, des biens fonds dans d'autres parties de la ville.

Cela dénotait donc l'existence, dans la communauté juive de Marseille, de quelques fortunes particulières assez grosses. Avaient-elles été toutes acquises suivant des procédés réguliers, et quelques-unes, sinon la totalité, n'avaient-elles pas eu, au contraire, une origine illicite ou frauduleuse? L'opinion publique, peu favorable aux Juifs à partir du XVe siècle, paraît l'avoir supposé, et son sentiment s'est perpétué jusqu'à nos jours, puisque nous en avons retrouvé la trace dans l'étude du docteur Barthélemy sur les médecins de Marseille.

Les documents que nous avons entre les mains nous permettent-ils de confirmer ou de contester ces conclusions? C'est ce que nous nous proposons d'examiner maintenant.

AD. CRÉMIEUX.

(*A suivre.*)

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre du notaire Guillaume Farand*, 8 Ides de mai 1304.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre du notaire Augier Ayeard*, acte du 22 novembre 1304.

LE POÈTE JUIF EZÉCHIEL[1]

Eusèbe (*Præp. evang.*, liv. IX) nous a conservé d'après le περὶ Ἰουδαίων d'Alexandre Polyhistor un petit nombre de fragments — courts pour la plupart et sans grande valeur — d'ouvrages écrits en grec par des Juifs. Les fragments d'historiens, Démétrius, Malchus, Artapan, Hécatée, non seulement fourmillent d'impostures — plusieurs même portent un faux nom d'auteur, — mais encore ont été tellement abrégés par Polyhistor qu'il ne nous est plus possible aujourd'hui de porter un jugement quelconque sur leur style et leur valeur littéraire — si l'on peut vraiment parler ici de valeur littéraire. Freudenthal, dans ses *Hellenistische Studien*, a disserté avec beaucoup de science sur les écrits, le mérite et le plan des historiens juifs, et il a traité ce sujet, d'apparence misérable, avec une exactitude et un zèle si grands qu'il n'a presque rien laissé à faire après lui. Mais l'objet des recherches de Freudenthal ne l'invitait pas à étudier avec le même soin les fragments des poètes. Pourtant, ils sont bien dignes de retenir notre attention. Mais nous ne devons pas nous flatter, en les lisant, de retrouver dans leurs imitations l'empreinte brillante de l'art qui fut un jour le plus considérable de la Grèce. Celui qui aborderait leur étude avec cette préoccupation jetterait bien vite son livre de côté, à mon sentiment. Il y a eu certainement, et pendant longtemps, en Asie, des poètes qui ont su si bien allier aux dons de leur génie propre l'élégance innée de l'art grec qu'il en est sorti un genre nouveau, résultant du mélange du tempérament et du caractère de l'une et de l'autre races. Les vers de Méléagre de Gadara, agréables, bien que souvent licencieux, plaisent à la façon d'un vin rare et exquis qu'on boit les jours de fête. Les chants de la Sibylle sont

[1] *Mnemosyne*, nova series, vol. XXVIII, p. 237-280, traduit avec l'autorisation de l'auteur.

brûlants d'éloquence, mais l'esprit qui les anime est étranger à la Grèce. Il ne faut pas s'attendre à rencontrer rien de pareil chez Philon, le poète épique, ni chez Ezéchiel, le tragique. Ils sont plats, ou, ce qui est encore plus insupportable, ils essaient de cacher sous l'emphase de leur style le vide de leur inspiration. Ils valent cependant la peine qu'on examine de près leur art à tous les deux. Cette étude nous apprendra à quel point exact les lettres grecques étaient cultivées chez les peuples vaincus, et, particulièrement, combien à l'époque antérieure à Josèphe et à Philon d'Alexandrie les Juifs aimaient à lire, à commenter et à imiter les poètes grecs.

Il n'est pas nécessaire que je m'étende longuement sur l'état de mutilation et de corruption des extraits tirés d'Alexandre qui nous sont conservés dans les mss. d'Eusèbe[1]. Pour cette partie de la *Préparation* le ms. d'Arethæus (Parisinus A) nous fait défaut, puisqu'il ne contient que les cinq premiers livres. Bien qu'il soit rempli de fautes de tout genre (passages corrompus, lacunes, erreurs provenant de l'iotacisme, etc.), ce ms. est bien préférable cependant au fatras de manuscrits d'où dépend le texte des livres suivants. Il suffit de parcourir, même rapidement, l'édition de Gaisford pour constater que les copistes d'Eusèbe ont commis toute sorte d'erreurs (omissions, répétitions, corrections non fondées); quant au Marcianus I, s'il est vraiment, comme Heikel s'est efforcé de le démontrer, notre seul guide sûr à partir du commencement du livre VI, il ne semble pourtant digne de foi qu'en ce qu'il reproduit avec plus d'exactitude que tous les autres les fautes innombrables de l'archétype. Ce serait donc, à mon avis, une injustice de croire que les poètes juifs ont parlé aussi mal et d'une façon aussi barbare que les livres d'Eusèbe les font parler. Il faut un peu d'audace à un éditeur des fragments d'Ezéchiel, et il est bon d'user de remèdes plus énergiques que ceux qu'ont cru devoir employer Gaisford et Dindorf dans leur édition d'Eusèbe, ou Dübner dans l'édition Didot du drame d'Ezéchiel (à la suite des fragments d'Euripide).

A l'appui de ma thèse je ne saurais apporter d'argument plus décisif qu'un exemple emprunté à Eusèbe lui-même, dont l'ouvrage contient des fragments de trois poètes juifs, tous extraits du περὶ Ἰουδαίων d'Alexandre.

Voici un fragment de Philon, le poète épique (*Præp. evang.*, IX, p. 421 *c*) :

[1] J. A. Heikel a soigneusement traité la question des mss. d'Eusèbe dans son livre *De Præparationis evangelicæ Eusebii edendæ ratione*; Helsingfors, 1888.

Ἔκλυον ἀρχεγόνοισι τὸ μυρίον ὥς ποτε θεσμοῖς
Ἀβράαμ κλυτοηχὲς ὑπέρτερον ἅμματι δεσμῶν
πεμφαὶς πλήμμυρε μεγαυχητοῖσι λογισμοῖς
θειοφιλῆ θέλγητρα.

Est-ce assez inintelligible ? Vraiment, on peut s'attendre à tout dans des manuscrits qui renferment des textes si complètement dépourvus de sens.

Heureusement tous les vers de Philon ne nous sont pas parvenus en aussi mauvais état — ceux que cite ensuite Alexandre, pour n'être pas bien clairs, n'en sont pas moins à peu près intelligibles — et, en outre, le fragment du poème de Théodote sur la ville de Sichem n'est pas absolument obscur. Arthur Ludwich a donné récemment une édition critique de ce morceau dans un programme de Kœnigsberg. Ce savant, qui n'est point suspect de mépriser plus qu'il ne convient l'autorité des mss., a pensé qu'il fallait s'écarter souvent de la leçon reçue, et il me semble que, grâce à son flair particulier, il a restitué avec plein succès la véritable leçon de bien des vers de Théodote. Pourtant il y a des points sur lesquels je me sépare de lui, comme, par exemple, dans le passage suivant : le poète, après avoir décrit le site de la ville de Sichem en des termes empruntés à Homère, dit : ὕστερόν φησιν — c'est Alexandre qui parle — αὐτὴν ὑπὸ Ἑβραίων κατασχεθῆναι δυναστεύοντος Ἐμμώρ· τὸν γὰρ Ἐμμὼρ υἱὸν γεννῆσαι Συχέμ· φησὶ δὲ·

Ἐνθένδε ξένε ποιμενόθι πόλιν ἦλυθ' Ἰακώβ
εὑρεῖαν Σικίμων ἐπὶ δ' ανδράσι τοῖσιν ἔτησιν
ἀρχὸς Ἐμὼρ σὺν παιδὶ Συχὲμ, μάλ' ἀτειρέε φῶτε.

Il est évident que le premier vers est corrompu.

La conjecture de Ludwich, judicieuse autant que fine, a, au premier abord, une grande apparence de raison ; Ludwich se contente, en effet, de changer la division des mots et lit :

ἔνθεν δ' ἐξενέποιμεν ὅθεν πόλιν ἦλυθ' Ἰακώβ

et il ajoute en note : « ἐνθένδε ξένε ποιμενόθι, telle est la leçon vulgaire, l'adverbe ποιμένοθι inadmissible suffirait à lui seul à faire condamner cette leçon (ποίμνηθεν, conjecture de Vigier, ποιμενόθεν de Heinichen) ; à cela s'ajoutent la faute de métrique, le vocatif ξένε plus qu'étrange à cette place et le premier adverbe ἐνθένδε, très difficile à construire avec le second. Toutes ces difficultés sont écartées par ma correction bien simple. » — Soit, mais cette « conjecture très simple » ne va pas sans soulever de nou-

velles difficultés. Tout d'abord, le premier vers : « *Maintenant donc disons d'où venait Jacob quand il arriva à la ville des Sichémites* » se rattache mal, semble-t-il, aux vers suivants : « *Alors régnaient, entourés de leurs parents, Emor et son fils.* » Mais, ce qui est plus grave, ces paroles sont en contradiction avec le commentaire qui les précède, car Alexandre dit expressément : « Le poète affirme que cette même ville a été dans la suite occupée par les Hébreux, à l'époque où Emor régnait, et que Sichem était son fils ; au reste, voici ce qu'il dit... », et il cite les vers qui font l'objet de cette discussion, vers qui ne disent pas d'*où* venait Jacob (ὅθεν πόλιν ἦλθε), mais simplement qu'il *arriva* et qu'ensuite — ce dont Alexandre ne parle pas — il occupa la ville. Alors seulement le poète raconte les voyages antérieurs de Jacob et nomme le pays d'où il vient : « εἶτα περὶ Ἰακὼβ καὶ τὴν εἰς Μεσοποταμίαν αὐτοῦ παρουσίαν ». Puisqu'il en est ainsi, il faut lire d'après une conjecture qui m'est venue autrefois à l'esprit :

ἐνθένδε ξὺν ποιμνιόφιν πόλιν ἦλυθ' Ἰακὼβ
εὐρεῖαν Σικίμων.

Il va de soi que Jacob n'emmena pas seulement avec lui quand il retourna dans son pays natal, ses richesses et ses femmes, mais encore ses troupeaux, et il importait de le dire ici, puisque ἐκτήσατο τὴν μερίδα τοῦ ἀγροῦ οὗ ἔστησεν ἐκεῖ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ παρὰ Ἐμμὼρ πατρὸς Συχὲμ ἑκατὸν ἀμνῶν (Genèse, XXXIII, 19).

Il est inutile d'insister davantage sur le poème de Théodote. Mon intention est d'étudier en détail le drame d'Ezéchiel ; car, parmi les fragments un peu étendus qu'on en possède, il y en a qui sont de nature à éclairer en une certaine manière l'histoire assez obscure par elle-même de l'hellénisme juif. Mais comme il est intéressant de chercher à déterminer au moyen de la langue, du style de l'auteur et de l'économie de son drame, sa contrée d'origine et l'époque où il vivait, il m'a paru commode de reproduire ici tout ce qui reste de lui, de façon à ne pas renvoyer à chaque instant à Eusèbe. Je tenterai de rétablir les passages corrompus, je donnerai en note les raisons qui justifient mes corrections, et je ferai toutes les citations qui sont de nature à éclairer le texte d'Ezéchiel, ou à faire connaître les modèles que le poète a suivis.

Il introduit d'abord Moïse qui parle ainsi (Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 28, p. 437) :

Ἀφ' οὗ δ' Ἰακὼβ γῆν λιπὼν Χαναναίαν
κατῆλθ' ἔχων Αἴγυπτον ἑπτάκις δέκα
ψυχὰς σὺν αὐτῷ, κἀπεγέννησεν πολὺν
λαὸν κακῶς πράσσοντα καὶ τεθλιμμένον,
5 ἐσάχρι τούτων τῶν χρόνων κακού(μεθα)
κακῶν ὑπ' ἀνδρῶν καὶ δυναστείας χερός.
ἰδὼν γάρ ἡμῶν γένναν ἅλις ηὐξημένην.
δόλον καθ' ἡμῶν πολὺν ἐμηχανήσατο
βασιλεὺς Φαραώ, τοὺς μὲν ἐν πλινθεύμασιν
10 οἰκοδομίας τε βάρεσιν ἀικίζων βροτοὺς
πόλεις τε (πυργῶν) σφῶν ἕκατι δυσμόρων,
[ἄλλους δε τρύχων ποταμίοις ἐν χώμασιν].
ἔπειτα κηρύσσει μὲν Ἑβραίων γένει
τἀρσενικὰ ῥίπτειν ποταμὸν εἰς βαθύρροον·
ἐνταῦθα μήτηρ ἡ τεκοῦσ' ἔκρυπτέ με
15 τρεῖς μῆνας ὡς ἔφασκεν· οὐ λαθοῦσα δὲ
ὑπεξέθηκε, κόσμον ἀμφιθεῖσά μοι
(ποταμοῦ παρ' ἀκτὴν) λάσιον, εἰς ἕλος δασύ·
Μαριὰμ δ' ἀδελφή μου κατώπτευεν πέλας.
κἄπειτα θυγάτηρ βασιλέως ἅβραις ὁμοῦ
20 κατῆλθε λούτροις χρῶτα φαιδρῦναι νέον.
ἰδοῦσα δ' εὐθὺς καὶ λαβοῦσ' ἀνείλετο,
ἔγνω δ' Ἑβραῖον ὄντα· καὶ λέγει τάδε

1. γῆν λιπὼν Καναναίαν. On sent à quel point ce début rappelle l'allure et le style des prologues d'Euripide. Comp. les *Troyennes*, *Electre*, *Hécube*, le commencement d'*Oenomaüs* (fr. 558 N.) ou celui de *Phrixos* (fr. 819). Les vers d'Ezéchiel ne ressemblent complètement à aucun de ces prologues en particulier, mais ils sont du même ton qu'eux tous. — La diphtongue αυ dans Καναναίαν est brève; Ezéchiel suit en cela l'exemple des tragiques eux-mêmes.

2-3. ἑπτάκις δέκα ψυχάς — ψυχὴ a déja ce sens dans l'Ancien Testament. Cf. Exode, I, 1, ἦσαν δὲ πᾶσαι ψυχαὶ ἐξ Ἰακὼβ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα. Ezéchiel est d'accord avec le texte hébreu en comptant soixante-dix âmes seulement.

5. τούτων τῶν χρόνων. C'est à tort, qu'après Gaisford, les éditeurs ont adopté la leçon τοῦτον τὸν χρόνον (Cod. Paris, C), qui n'est qu'une correction. Les poètes de cette époque affectionnent des locutions de ce genre (ἐξέτι, εἰσέτι); et quand ils emploient le composé τὸ ἐσάχρι, ils mettent au génitif le substantif qui dépend de ἄχρι; cf. Apollonius, *Arg.*, I, 604, ἐσάχρι Μυρίνης; Léonidas de Tarente, *Anth. Plan.*, 307.3, ἐσάχρι γυίων; quand ἄχρι joue le rôle d'un adverbe, les poètes le mettent de préférence après le substantif; cf. Callimaque, III, 11, ἐς γόνυ μέχρι; VI, 130, ποτὶ τὰν θεὸν ἄχρις.

5. κακούμεθα (Dübner). Mss. κακούμενον.

6. δυναστείας. Dübner, sans raison, lit δυναστείᾳ. Des périphrases telles que δυναστείας χείρ, de même sens que χεὶρ δυνάστου, pour δυνάστης, sont très fréquentes dans l'Ecriture Sainte et se rencontrent même chez les anciens écrivains grecs; cf. Eschyle, *Suppl.*, 604 : δήμου κρατοῦσα χεῖρ.

11. Je lis πυργῶν (mss. πύργους) et j'ajoute de mon propre fonds un vers, après le vers 11, mais pour marquer seulement la lacune qu'il me paraît bien y avoir dans le texte. L'apodose de la phrase manque en effet, puisque rien ne correspond au v. 9

TRADUCTION.

(C'est Moïse qui parle.)

« Depuis que Jacob, quittant la terre de Chanaan, descendit en Égypte, emmenant avec lui soixante-dix âmes, et qu'ensuite il engendra un peuple nombreux, malheureux et opprimé, jusqu'au temps présent, nous n'avons cessé d'être malmenés par des hommes mauvais et le bras de la tyrannie. Voyant notre race accrue démesurément, le roi Pharaon trame contre nous un cruel artifice. Les uns, il les épuise à préparer des briques, les accable sous le poids des constructions, entoure des villes de tours pour tourmenter ces malheureux; (d'autres il les harasse à dresser des digues le long des canaux). Ensuite il ordonne, par la voix du héraut, à la race des Hébreux de noyer leurs enfants mâles dans le fleuve profond. Alors la mère qui m'a enfanté me cacha trois mois durant, me dit-elle; puis, ne pouvant dissimuler davantage, elle m'exposa, après m'avoir paré, près de la rive herbeuse du fleuve, dans un épais marais. Ma sœur Mariam guettait tout auprès. Or, la fille du roi descendit au même endroit avec ses servantes pour laver son jeune corps dans un bain; elle me vit aussitôt, et m'ayant pris, elle m'éleva en l'air et reconnut que j'étais un Hébreu; et ma sœur Mariam, ayant couru vers la princesse, lui parle ainsi : « Veux-tu

τοὺς μέν. La leçon des éditions courantes πόλεις τε ἐπύργου (mss. πόλεις τε πύργους, ce qui ne vaut pas mieux que le πόλεσι τε πύργους de Clément) ne peut pas répondre au v. 9, puisque les briquetiers dont il est question v. 9 sont les mêmes que les ouvriers du v. 10. Que, du reste, Pharaon n'ait pas occupé les Hébreux seulement à fabriquer des briques et à construire des villes, c'est ce que nous savons par Exode, I, 14 καὶ κατωδύνων αὐτῶν τὴν ζωὴν ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς σκληροῖς, τῷ πηλῷ καὶ τῇ πλινθείᾳ (cf. v. 11) καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις τοῖς ἐν τοῖς πεδιοῖς. Josèphe, II, 9, 1, nous explique la nature de ces travaux : τόν τε γὰρ ποταμὸν εἰς διώρυχας πολλὰς αὐτοῖς προσέταξαν διατεμεῖν.

13 et suiv. Il est inutile de citer le livre de l'Exode toutes les fois qu'Ezéchiel se sert des termes mêmes de l'Ecriture Sainte, ce qu'il fait autant que possible. Il est à remarquer que, tout en suivant l'Exode, — n'en retranchant que ce que les règles de l'art dramatique l'obligent de supprimer — il évite soigneusement de commettre des fautes graves contre le grec. Il rejette l'hébraïsme de l'Exode, πᾶν ἄρσεν ὁ ἐὰν τεχθῇ (Exode, I, 22) et écrit ἔκρυπτε (v. 14) quand l'auteur de l'Exode dit ἐσκέπασαν (est-ce par hasard qu'Ezéchiel a conservé le singulier du texte hébreu ?); en même temps, le souvenir de la langue tragique est manifeste dans ces mots : μήτηρ ἡ τεκοῦσα, ποταμὸν εἰς βαθύρρον, etc...

17. Les mss. corrompus en cet endroit portent : παρ' ἄκρα ποταμοῦ, var. τοῦ ποταμοῦ. Je pense que le vers a été écrit primitivement comme je le donne, qu'ensuite un copiste par négligence a écrit παρ' ἀκτὴν ποταμοῦ, ce que les copistes d'Eusèbe ont, pour rétablir le mètre, audacieusement changé en παρ' ἄκρα.

20. Le souvenir des poètes grecs poursuit notre auteur, alors même qu'il décrit une scène de l'Exode; cf. Hésiode, *Trav.*, 753, μηδὲ γυναικείῳ λουτρῷ χρόα ῥαιδρύνεσθαι; Callimaque, I, 32; de même il rend, pour ainsi dire sans y penser, le κατεσκόπευεν ἡ ἀδελφὴ αὐτοῦ μακρόθεν par « κατώπτευεν πέλας » (v. 18); cette expression sent, en effet, le style tragique et rappelle par le rythme des passages tels que Sophocle, *Ajax*, 824, κατοπτευθεὶς πάρος, ou *Philoctète*, 124, κατόπτευθῶ παρών.

Μαριὰμ ἀδελφὴ προσδραμοῦσα βασιλίδι·
« θέλεις τροφόν σοι παιδὶ τῷδ' εὕρω ταχὺ
25 ἐκ τῶν Ἑβραίων »; ἥ δ' ἐπέσπευσεν κόρην.
μολοῦσα δ' εἶπε μητρὶ, καὶ παρῆν ταχὺ
αὐτή τε μήτηρ καὶ ἔλαβέν μ' ἐς ἀγκάλας.
εἶπεν δὲ θυγάτηρ βασιλέως· « τοῦτον, γύναι,
τρόφευε, κἀγὼ μισθὸν ἀποδώσω σέθεν ».
30 ὄνομα δὲ Μωσῆν ὠνόμαζ' [ὅ]του χαρίν
ὑγρᾶς [μ'] ἀνεῖλε ποταμίας ἐπ' ᾠόνος.

Τούτοις μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει καὶ περὶ τούτων ὁ Ἐζεκιῆλος ἐν τῇ τραγῳδίᾳ, τὸν Μωϋσῆν παρεισάγων λέγοντα·

Ἐπεὶ δὲ καιρὸς νηπίων παρῆλθέ μοι,
ἦγέν με μήτηρ βασιλίδος πρὸς δώματα,
ἅπαντα μυθεύσασα καὶ λέξασά μοι
35 γένος πατρῷον καὶ Θεοῦ δωρήματα.
ἕως μὲν οὖν τὸν παιδὸς εἶχομεν χρόνον,
τροφαῖσι βασιλικαῖσι καὶ παιδεύμασιν
ἅπανθ' ὑπισχεῖθ' ὡς ἀπὸ σπλάγχνων ἐῶν.
ἐπεὶ δὲ πλήρης κόλπος ἡμερῶν παρῆν,
40 ἐξῆλθον οἴκων βασιλικῶν — πρὸς ἔργα γὰρ
θυμός μ' ἄνωγε καὶ τέχνασμα βασιλέως —
ὁρῶ δὲ πρῶτον ἄνδρας ἐν χειρῶν νόμῳ,
τὸν μὲν [τὸ] γένος Ἑβραῖον, τὸν δ' Αἰγύπτιον.
ἰδὼν δ' ἐρήμους καὶ παρόντα μηδένα
45 ἐρρυσάμην ἀδελφὸν, ὃν δ' ἔκτειν' ἐγώ.
ἔκρυψα δ' ἄμμῳ τοῦτον, ὥστε μὴ ἐσιδεῖν
ἕτερόν τιν' ἡμᾶς καὶ ἀπογυμνῶσαι φόνον.
τῇ ἐπαύριον δὲ πάλιν ἰδὼν ἄνδρας δύο,

25. ἥ δ' ἐπέσπευσεν κόρην. De mauvais mss. portent ἥ δ' ἐπένευσεν κόρῃ, ce qui est contraire au mètre et en désaccord avec le texte sacré, vers. 8 : ἥ δ' εἶπεν ἡ θυγάτηρ Φαραώ « πορεύου ».

26. ταχύ. On sait que, chez Euripide principalement, le vers, à défaut du terme propre, se termine souvent par ταχύ, ὡς τάχος, τάχος; Ezéchiel a volontiers recours à cet artifice. Cf. vs. 24, 29, 55, 119, 121, 150.

27. καὶ ἔλαβέν μ' ἐς ἀγκάλας. Encore un substantif fréquent chez Euripide. Cf. *Alc.*, 190, λαμβάνουσ' ἐς ἀγκάλας. Ezéchiel imite le procédé très connu du même poète, quand il termine le v. 29 par σέθεν; pourtant, c'est s'écarter des lois de la langue grecque que d'employer le génitif à la place du datif; peut-être, cependant, le génitif σέθεν dépendait-il dans sa pensée du substantif μισθόν.

30. Je lis ὅτου au lieu de τοῦ; les écrivains postérieurs disent assez souvent ὅτου χάριν au lieu de ὁθούνεκα.

31. J'intercale le pronom με, absolument nécessaire ; peut-être se cache-t-il dans le ἀνεῖλεν (= ἀνεῖλέ με) des mss.

32. On pourrait penser que les mots τούτοις — λέγοντα qui précèdent le v. 32 sont de trop, puisque rien ne manque entre 31 et 32, et c'est, à ce qu'il semble, l'avis du copiste de Paris. B, car il ne les a pas reproduits. Mais l'autorité de ce ms. est très

que je te trouve bien vite une nourrice pour cet enfant parmi les Hébreux? » La princesse presse la jeune fille d'y pourvoir; elle vint le dire à ma mère, et ma mère elle-même fut là dans un moment et me prit dans ses bras. Et la fille du roi lui dit : « Femme, nourris cet enfant, et je te donnerai un salaire. » Et elle me nomma du nom de Moïse parce qu'elle m'avait retiré du bord humide du fleuve. »

. . . . . .

« Quand le temps de ma première enfance fut terminé, ma mère me conduisit dans la demeure de la princesse, après m'avoir tout raconté et m'avoir dit la race de mon père et les bienfaits de Dieu. Tant que dura mon jeune âge, nourri et élevé comme un prince, la princesse me promettait tout comme si j'étais sorti de ses entrailles. Lorsque le sein des jours fut rempli, je sortis de la demeure royale — car mon cœur et l'artifice du roi me poussaient à agir — et je trouve d'abord des hommes aux prises, l'un de race hébraïque, l'autre Égyptien. Les voyant seuls et sans nul témoin, je délivrai mon frère, et l'autre, je le tuai; et je le cachai dans le sable pour que personne d'autre ne nous vît et ne découvrît le meurtre. Le lendemain, ayant encore vu deux hommes, tous deux

faible; on y constate de nombreuses lacunes « provenant du parti pris du copiste de supprimer tout ce qui n'est pas de première nécessité » (Heikel, *l. cit.*, p. 17). D'un autre côté, plusieurs faits montrent que le poète a ajouté ici quelque chose. C'est à dessein, en effet, qu'il renverse l'ordre des événements : ainsi, il imagine que Moïse reçut son nom de la fille du roi, dès qu'il eut été recueilli par elle, alors que l'auteur de l'Exode raconte que ce fut, lorsque ἀδρυνθέντος τοῦ παιδίου εἰσήγαγεν αὐτὸ (ἡ μήτηρ) πρὸς τὴν θυγατέρα Φαραώ; ensuite, après le v. 31, il ajoute quelques détails, bien à leur place dans une tragédie, sur la tendre sollicitude de la mère de Moïse pour son fils; or l'Exode dit simplement, v. 9 : ἔλαβεν δὲ ἡ γυνὴ τὸ παιδίον καὶ ἐθήλαζεν αὐτό. Pour ce qui est de la langue, le poète a tort d'employer καιρὸς dans le sens de χρόνος ou ὥρα, à l'exemple des écrivains postérieurs. C'est par analogie avec l'expression très correcte τὴν ἡλικίαν ἔχειν τὴν ἄρτι ἐξ παίδων qu'il se sert du pluriel νηπιών.

36. ἕως μὲν οὖν, et, v. 39, ἐπεὶ δὲ. Cette façon d'indiquer les intervalles de temps est très fréquente chez Euripide, voir, par exemple, *Hel.*, 60. L'emploi qui est fait ici de ἔχειν rappelle, de même, Euripide, *Ion*, 1373, μελάθροις εἶχον οἰκέτην βίον.

38. Dübner, s'appuyant sur Hom., K., 39, a cru pouvoir défendre l'emploi assez étrange qui est fait ici de ὑπισχνεῖσθαι. Il faudrait tout corriger pour améliorer ce vers, qui est totalement dépourvu d'élégance et qui renferme presque un solécisme.

39. Le désaccord des manuscrits semble indiquer que κόλπος est corrompu (B. C. F. κόλτος). Nous savons ce que veut dire καιρὸς πεπλήρωται; mais πλήρης κόλπος ἡμερῶν ne signifie rien. Peut-être faut-il lire κύκλος? On pourrait alors songer à une imitation d'Euripide (*Or.*, 1645, ἐνιαυτοῦ κύκλον; *Hel.*, 112, καμπίμους ἐτῶν κύκλους.) Le rythme des mots ἐπεὶ δὲ πλήρης rappelle Euripide, *Or.*, 884, ἐπεὶ δὲ πλήρης ἐγένετ' Ἀργείων ὄχλος.

42. ἐν χειρῶν νόμῳ. Le Juif helléniste s'écarte une fois de plus de l'usage. Hérodote, Polybe, d'autres encore ont dit : χειρῶν νόμῳ χρῆσθαι, ἐν χειρῶν νόμῳ μεταλλάξαι, mais ὁρᾶν ἄνδρας ἐν χειρῶν νόμῳ est nouveau.

43. J'intercale l'article pour restituer le mètre. (Dindorf, γεγῶθ' Ἑβραῖον.)

45. ὅς δὲ ne peut avoir, même chez les écrivains postérieurs, le sens démonstratif que s'il est précédé soit de ὅς μὲν, soit de ὁ ἕτερος; ici, cependant, ὅς δὲ paraît être un pronom démonstratif, et il ne faut pas mettre de point; le δὲ qui vient après ἔκρυψα ne permet pas, en effet, de prendre ὅς pour un relatif.

47. Si on lit ἡμᾶς, on aboutit à ce sens absurde : « *J'ai caché le cadavre, de peur qu'on ne nous aperçût* ». Je pense que le poète a écrit ἡμῶν, « *un autre que nous* ».

μάλιστα δ' αὐτοὺς συγγενεῖς, κακουμένους
50 λέγω· « τί τύπτεις ἀσθενέστερον σέθεν » ;
ὁ δ' εἶπεν· « ἡμῖν τίς σ' ἀπέστειλεν κριτὴν
ἢ ἐπιστάτην ἐνταῦθα ; μὴ κτενεῖς σύ με
ὥσπερ τὸν ἔχθες ἄνδρα » ; καί δείσας ἐγὼ
ἔλεξα· « πῶς ἐγένετο συμφαὲς τόδε » ;
55 καὶ πάντα βασιλεῖ ταῦτ' (ἀπηγγέλη) ταχύ.
ζητεῖ δὲ Φαραὼ τὴν ἐμὴν ψυχὴν λαβεῖν.
ἐγὼ δ' ἀκούσας ἐκποδὼν μεθίσταμαι,
καὶ νῦν πλανῶμαι γῆν ἐπ' ἀλλοτέρμονα.

Εἶτα περὶ τῶν τοῦ Ῥαγουὴλ θυγατέρων οὕτως ἐπιβάλλει·

Ὁρῶ δὲ ταύτας ἑπτὰ παρθένους τινάς.

Ἐρωτήσαντός τε αὐτοῦ τίνες εἴησαν αἱ παρθένοι φησὶν ἡ Σεπφώρα·

60 Λιβύη μὲν ἡ γῆ πᾶσα κλῄζεται, ξένε,
οἰκοῦσι δ' αὐτὴν φῦλα παντοίων γενῶν,
Αἰθίοπες ἄνδρες μέλανες· ἄρχων δ' ἐστὶ γῆς
εἷς καὶ τύραννος καὶ στρατηλάτης μόνος.
ἄρχει δὲ πόλεως τῆσδε καὶ κρίνει βροτοὺς
65 ἱερεύς, ὅς ἐστ' ἐμοῦ τε καὶ τούτων πατήρ.

Εἶτα περὶ τοῦ ποτισμοῦ τῶν θρεμμάτων διελθὼν περὶ τοῦ τῆς Σεπφώρας ἐπιβάλλει γάμου, δι' ἀμοιβαίων παρεισάγων τόν τε Χοῦμ καὶ τὴν Σεπφώραν λέγοντας·

Χ. Ὅμως κατειπεῖν χρή σε Σεπφώρα τάδε.
Σ. ξένῳ πατήρ με τῷδ' ἔδωκεν εὐνέτιν.

Suit un extrait du livre de Démétrius sur les Juifs, où est expliqué le lien de parenté qui unissait Raguel à Abraham ; puis Alexandre continue en ces termes :

Λέγει δὲ περὶ τούτων καὶ Ἐζεκιῆλος ἐν τῇ Ἐξαγωγῇ, προσπαρειληφὼς τὸν ὄνειρον τὸν ὑπὸ Μωυσέως μὲν ἑωραμένον ὑπὸ δὲ πενθεροῦ διακεκριμένον, λέγει δὲ αὐτὸς ὁ Μωυσῆς δι' ἀμοιβαίων πρὸς τὸν πενθερὸν οὕτω πῶς·

(Ἔδοξ') ὄρους κατ' ἄκρα (Σιναίου) θρόνον
μέγαν τιν' εἶναι μέχρις οὐρανοῦ πτυχὸς,

49. κακουμένους. Dindorf lit πατουμένους, ce qui ne me semble pas beaucoup meilleur. κακοῦσθαι, chez notre poète, pourrait s'entendre de ceux qui διαπληκτιζόμενοι ἐκάκουν ἀλλήλους. Du reste, le talent d'Ezéchiel est peu heureux dans ces vers-ci. Je laisse de côté ἀπογυμνῶσαι, que les écrivains anciens auraient difficilement employé métaphoriquement ; je n'insiste pas non plus sur τῇ ἐπαύριον (grec τῇ αὔριον) ; mais le μάλιστα du v. 49 trahit le demi-barbare. Ce mot chez notre auteur répond à peu près à « et ceci aussi » καὶ τοῦτο ; c'est ainsi qu'il écrit au v. 71, avec moins de bonheur encore : « εὐωνύμῳ μάλιστα », et il n'est pas beaucoup plus heureux quand il rend, au v. 50, les paroles de l'Exode « λέγω τῷ ἀδικοῦντι· διά τί τύπτεις τὸν πλησίον » par τί τύπτεις ἀσθενέστερον σέθεν.

52. μὴ κτενεῖς σύ με. Exode, v, 14, μὴ ἀνελεῖν με σὺ θέλεις, nous empêche d'écrire μὴ κτενεῖς ἐμέ.

cette fois de notre race, qui se maltraitaient, je dis : « Pourquoi frappes-tu un plus faible que toi? » Il me répondit : « Qui t'a envoyé vers nous pour nous juger ou nous surveiller ici? vas-tu me tuer comme l'homme d'hier? » J'eus peur et je dis : « Comment la chose a-t-elle été découverte? » Le tout fut bientôt rapporté au roi, et Pharaon chercha à m'enlever la vie ; moi, l'ayant appris, je m'enfuis au loin, et maintenant j'erre sur une terre étrangère.

(*Arrivent les filles de Raguel.*) « Mais voici que je vois s'avancer sept jeunes filles. » (*Il les interroge ; Sepphora répond :*) « Toute cette terre, étranger, s'appelle la Libye; des tribus de races diverses l'habitent, Éthiopiens à la peau noire; un seul commande tout le pays, un seul est roi et chef de l'armée. Celui qui gouverne cette ville et y juge les hommes est un prêtre; il est mon père et celui de ces jeunes filles. »

(*Il est question ensuite de l'abreuvoir, du mariage de Sepphora. Dialogue entre Choum et Sepphora*) :

« *Choum :* Il faut pourtant, Sepphora, que tu répondes là-dessus.

Sepphora : Mon père m'a donnée comme épouse à cet étranger. »

Dialogue entre Moïse et son beau-père au sujet du songe de Moïse.

(68) *Moïse :* « Il m'a semblé voir au sommet du mont Sinaï un

55. Je lis ἀπηγγέλη. Tous les mss. portent ἀπήγγειλεν; le copiste du ms. B lui a donné comme sujet τίς.

56. ζητεῖ δὲ Φαραώ. — Cod. B : ἀκούσας δὲ ζητεῖ Φαραώ. Ce participe provient du vers suivant, à moins peut-être qu'à cause d'Exode, v. 15, « ἤκουσεν δὲ Φαραώ », il ne faille lire « κλύων δὲ ζητεῖ », en supprimant Φαραώ; en effet, si Φαραὼ a le second α long (comme au v. 9), on aurait ici un anapeste peu correct au deuxième pied; il est vrai que, au v. 149, Φαραὼ δὲ βασιλεύς, cet α est bref.

57. ἐκποδὼν μεθίσταμαι. Cf. Eur., *Phén.*, 40, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο.

58. ἀλλοτέρμονα, assez heureux : si le mot est de la composition d'Ezéchiel, il l'a formé sur le modèle de l'adjectif ἀγχιτέρμων, qui appartient à la langue tragique. Apollonius de Rhodes : ὁμοτέρμων.

60 et suiv. De temps à autre, Ezéchiel s'écarte de l'histoire sacrée et il semble qu'alors il réussisse mieux que d'ordinaire à écrire en grec. D'où lui vient cet étonnant renseignement sur la situation du pays de Madian, de qui tient-il ce que Sephora raconte sur le roi unique, maître de la Libye tout entière? je ne le cherche pas à présent ; nous y reviendrons plus tard. Que Choum fût le frère de Sepphora, c'est peut-être là une invention de sa part; il aura emprunté ce nom, qui désigne ordinairement en hébreu la nation éthiopienne, soit à la Bible, soit à quelque autre source. Cf. Genèse, x, 6, et Anonym., περὶ Ἑβρ., dans Eusèbe, *Præp. Evang.*, IX, 17, 419 *b*.

68. Restitué par Dübner, d'après la leçon de quelques mss. : ἐξ ὄρους κατ' ἄκρας ἴνοῦ, var. ἴνου.

69. πτυχός, leçon de Cod. Marcianus I, ms. qui, à partir du livre III, est l'autorité la plus considérable d'Eusèbe, comme l'a démontré Heikel, *op. cit.*, p. 20-27 (voir plus haut) ; même leçon cod. D ; E, qui est copié sur I, porte πτηχός ; tous les autres ont πτύχας. Quoique, à la rigueur, μέχρις πτύχας puisse se soutenir, la lecture reste douteuse. Ezéchiel, quand il imite Euripide, conserve fidèlement l'expression de son modèle ; mais Euripide naturellement emploie le pluriel : ἀιθέρος πτύχας, οὐράνοῦ πτύχας (cf. *Hel.*, 42,605 ; *Or.*, 1631 ; *Phén.*, 83). Peut-être Ezéchiel a-t-il écrit, en

70 ἐν τῷ καθῆσθαι φῶτα γενναῖόν τινα
διάδημ' ἔχοντα καὶ μέγα σκῆπτρον χερὶ
εὐωνύμῳ μάλιστα· δεξιᾷ δέ μοι
ἔνευσε, καὶ ἐγὼ πρόσθεν ἐστάθην θρόνου·
σκῆπτρον δέ μοι παρέδωκε, καὶ εἰς θρόνον μέγαν
75 εἶπεν καθῆσθαι, βασιλικὸν δ' ἔδωκέ μοι
διάδημα, [καὶ] αὐτὸς ἐκ θρόνων χωρίζεται.
ἐγὼ δ' ἐσεῖδον γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον
κἄνερθε γαίας καὶ ἐξύπερθεν οὐρανοῦ,
καὶ μοί τι πλῆθος ἀστέρων πρὸς γούνατα
80 ἔπιπτ', ἐγὼ δὲ πάντας ἠριθμησάμην.
καὶ ἐμοὶ παρῆγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν.
εἶτ' ἐμφοβηθεὶς ἐξανίσταμ' ἐξ ὕπνου.

Ὁ δὲ πενθερὸς αὐτοῦ τὸν ὄνειρον ἐπικρίνει οὕτως·

Ὦ ξένε, καλόν σοι τοῦτ' ἐσήμηνεν Θεός·
ζῴην δ' ὅταν σοι ταῦτα συμβαίνῃ ποτέ.
85 ἆρα γε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις θρόνον
καὶ αὐτὸς βραβεύσεις καὶ καθηγήσῃ βροτῶν.
τὸ δ' εἰσθεᾶσθαι γῆν ὅλην τ' οἰκουμένην
καὶ τὰ ὑπένερθεν καὶ ὑπὲρ οὐρανὸν Θεοῦ,
ὄψει τά τ' ὄντα τά τε πρὸ τοῦ τά θ' ὕστερον.

Περὶ δὲ τῆς καιομένης βάτου, καὶ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ τῆς πρὸς Φαραὼ πάλιν παρεισάγει τὸν Μωυσῆν τῷ θεῷ διαλεγόμενον. φησὶ δὲ ὁ Μωυσῆς·

usant d'une élision peu fréquente : μέχρ' ἐς οὐρανοῦ πτύχας — d'autres disent μέσσ' ἐς.

70. ἐν τῷ. Dindorf lit, d'après Cod. Paris. C., ἐν ᾧ, leçon due, sans aucun doute, à un correcteur. Tous les autres mss. donnant la même leçon, il vaut mieux ne rien changer ; nous savons, en effet, qu'Ezéchiel se trompe assez souvent dans l'emploi des pronoms.

73. ἔνευσε... χειρὶ νευειν τινί est assurément d'une langue douteuse, et c'est écarter quelque peu le mot νεύειν de son sens primitif. Mais c'est peut-être, une fois de plus, l'exemple d'Euripide qui a amené Ezéchiel à se croire autorisé à écrire χειρὶ νεῦσαι, du même droit qu'Homère a dit νεῦσε δε' οἱ κεφαλῇ ou ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε ; Euripide, en effet, se sert parfois de νεύειν dans des cas tels que ce mot paraît avoir exactement le même sens que σημαίνειν ; ex. : *Hec.*, 543, νεανίαις δ' ἔνευσε παρθένον λαβεῖν, ou *Iphig. T.*, 1330, ἡμᾶς μὲν... ἐξένευσ' ἀποστῆναι πρόσω.

76. Vers corrompu dans les mss. — I et les mss. qui en dérivent portent ἑκὼν devant ἐκ θρόνων, ce qui fait un ïambe de trop ; καὶ manque dans tous les mss. S'il fallait retrancher du vers διάδημα < καὶ > αὐτὸς ἑκὼν ἐκ θρόνων χωρίζεται ce qu'il y a de trop, je supprimerais θρόνων plutôt que tout autre mot, car, lorsque le roi ordonne à Moïse de s'asseoir sur le trône (v. 74), il est censé se tenir lui-même debout à ce moment-là ; donc il n'est plus nécessaire d'indiquer (v. 76) que le roi s'est levé de son trône, mais qu'il s'en est allé complètement. Il se peut que ἑκὼν et ἐκ θρόνων soient tous les deux une corruption d'un même mot ; le vers tout entier se lirait alors : διάδημα καὶ αὐτὸς ἐκποδὼν χωρίζεται.

77. ἔγκυκλον. Quand Ezéchiel écrit γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον, je ne sais pas si c'est un souvenir du vers d'Aristophane, *Cher.*, 70, καὶ κάτιδε τὰς νήσους ἁπάσας ἐν κίκλῳ. Je

grand trône qui s'élevait jusqu'aux replis du ciel. Sur ce trône était assis un être de noble apparence, tenant un diadème et un grand sceptre dans sa main gauche. De la droite il me fit signe, et je me plaçai debout devant son trône; il me tendit son sceptre, me dit de m'asseoir sur le grand trône et me donna le diadème royal; puis il s'éloigna du trône. Et moi je vis tout autour de moi la terre et ce qui était au-dessous de la terre et au-dessus du ciel, et une multitude d'étoiles tombaient à mes genoux, je les comptai toutes, et elles passaient devant moi comme un défilé de mortels. Alors, saisi d'effroi, je me réveille. »...

Raguel : « Ce sont de bons présages, étranger, que Dieu t'envoie. Puissé-je vivre encore lorsqu'ils se réaliseront pour toi! Tu renverseras certainement un grand trône. Et tu seras toi-même arbitre et conducteur des mortels. Quant à ce que tu as contemplé toute la terre habitée et ce qu'il y a au-dessous d'elle et au-dessus du ciel de Dieu, cela veut dire que tu verras ce qui est, ce qui a été et ce qui sera. »

Épisode du buisson ardent.)

Moïse : « Eh! quel signe me donne ce buisson, miracle incroyable aux mortels? Soudain le buisson disparaît dans une grande flamme, et pourtant ses rameaux restent tout verdoyants. Qu'est-ce à dire? Je vais m'avancer et regarder de près ce merveilleux prodige, car c'est une chose incroyable pour un homme.

Dieu : Arrête-toi, homme excellent, ne t'approche pas, Moïse, avant d'avoir détaché les sandales de tes pieds. Sainte est la terre

n'ai pas osé cependant corriger ce vers ni restituer au vers suivant, avec Toupe, καὶ γῆς ἔνερθε, quoique ces mots rappellent le début du v. 505 des *Phéniciennes* : καὶ γῆς ἔνερθε δυνατὸς ὤν. Dans cette partie du poème on rencontre plus de mots appartenant à la κοινὴ que de vestiges de la langue tragique; du moins au vers 81 le mot βροτὸς (langue tragique) est accolé de façon bizarre aux termes militaires propres à cette époque, παρεμβολή et παράγειν; mais au vers 82, ἐμφοβηθεὶς (c'est ainsi, en effet, qu'avec la plupart des mss. le mètre nous oblige de lire) remplace le φοβηθεὶς tout court des Septante. Le datif du v. 81 — à la place duquel Dübner propose de lire καὶ που — ne me choque nullement.

84. Je restitue συμβαίνῃ d'après Cod., I. Les éditeurs lisent, d'après tous les autres mss., συμβαίη.

85. ἄρα : *donc*. Les tragiques anciens placent rarement cet adverbe ainsi au début d'une proposition; pourtant je n'ai point changé ἄρα en ἦ ῥα, car ἄρα est employé dans ce sens par les tragiques; cf. Eur., *Iphig. Aul.*, 311, σκήπτρῳ τάχ' ἄρα σὸν καθαιμάξω κάρα.

Ibid. ἐξαναστήσεις. Vigier a traduit, inexactement, en donnant d'ailleurs un tour élégant aux vers plats d'Ezéchiel : « *Eia age* » (préférait-il lire ἄρ ἄγε?) *Superbum nate tu solium eriges* ». Le songe, en effet, vise le trône du roi que Moïse *renversa*. Cf. Eur., *Suppl.*, 1198 (passage où le même mot occupe la même place dans le vers) : ὃν Ἰλίου ποτ' ἐξαναστήσας βάθρα.

88. Je me demande si, à la place des premiers mots (dans quelques mss. l'article manque), il ne faut pas lire quelque chose comme καὶ πάντ' ἔνερθεν. Mais je préfère ne pas toucher à un vers dépourvu d'élégance. Si Ezéchiel a écrit οὐρανόν, non οὐρανοῦ, il est en cela d'accord avec les écrivains postérieurs; cf. Thom. Mag., s. v. ὑπέρ. πρὸς γενικὴν ἐκφέρουσιν Ἀττικοί, Ἕλληνες δὲ πρὸς αἰτιατικήν.

90 Ἔα, τί μοι σημεῖον ἐκ βάτου τόδε
τεράστιόν τε καὶ βροτοῖς ἄπιστία;
ἄρνιν βάτος μὲν καίεται πολλῷ πυρί,
αὐτοῦ δὲ χλωρὸν πᾶν μένει τὸ βλαστάνον.
τί δή; (προσ)ελθὼν ὄψομαι τέρας (τόδε)
95 μέγιστον· οὐ γὰρ πίστιν ἀνθρώπους φέρει.

Εἶτα ὁ Θεὸς αὐτῷ προσομιλεῖ·

Ἐπίσχες ὦ φέριστε, μὴ προσεγγίσῃς,
Μωσῆ, πρὶν ἢ τῶν σῶν ποδῶν λῦσαι δέσιν.
ἁγία γὰρ ἡ γῆ (ἐφ' ἧς) ἐφέστηκας πέλει,
ὁ δ' ἐκ βάτου σοι θεῖος ἐκλάμπει λόγος.
100 θάρσησον ὦ παῖ, καὶ λόγων ἄκου' ἐμῶν·
ἰδεῖν γὰρ ὄψιν τὴν ἐμὴν ἀμήχανον
θνητὸν γεγῶτα, τῶν λόγων δ' ἔξεστί σοι
ἐμῶν ἀκούειν, ὧν ἕκατ' ἐλήλυθα.
ἐγὼ Θεὸς σῶν, ὧν λέγεις, γεννητόρων
105 Ἀβραάμ τε καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβου τρίτου.
μνησθεὶς δ' ἐκείνων καὶ ὅτ' ἐμῶν δοκιμάτων,
πάρειμι σῶσαι λαὸν Ἑβραίων ἐμόν,
ἰδὼν κάκιστα καὶ πόνων δούλων ἐμῶν.
ἀλλ' ἕρπε, καὶ σήμαινε τοῖς ἐμοῖς λόγους
110 πρῶτον μὲν αὐτοῖς πᾶσιν Ἑβραίοις ὁμοῦ,
ἔπειτα βασιλεῖ, τὰ ὑπ' ἐμοῦ τεταγμένα
ὅπως σὺ λαὸν τὸν ἐμὸν ἐξάγοις χθονός.

Εἶτα ὑποδός τινα ἀμοιβαῖα αὐτὸς ὁ Μωσῆς λέγει·

Οὐκ εὔλογος πέφυκα, γλῶσσα δ' ἐστί μοι

90. ἔα, τί μοι. Ézéchiel commence à la façon des tragiques anciens ; les héros d'Euripide expriment souvent leur admiration soudaine par des exclamations telles que « ἔα τί χρῆμα », « ἔα τί λεύσσω ». Il est vrai que, dès le vers suivant, le grec de la décadence se trahit, car les poètes anciens ne disent pas τεράστιον et n'engloutissent pas l'abstrait (ἀπιστία) à la manière d'Ézéchiel (et aussi de beaucoup d'écrivains postérieurs). Cette raison, cependant, ne conduira personne, je pense, à adopter la leçon du Cod. B : ἄπιστον ὦν.

95. Je lis προσελθών, car ce participe s'adapte mieux à la phrase que le προελθών que portent tous les mss., et il se rapproche davantage du récit de l'Exode, que notre poète suit de près dans ces vers. Comp. avec v. 91 Exode, III, 2, ἰδὼ ὅτι ὁ βάτος καίεται πυρί, avec v. 94 et suiv. — Exode, III, 3 παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὅραμα τοῦτο· μέγα ὅτι οὐ κάεται ὁ βάτος. Les derniers mots indiquent pour quel motif le poète a ajouté le v. 95, si languissant. Je lis τέρας τόδε, à la place du τεράστιον des mss., parce que le pronom est indispensable ; il y a dans l'Exode : τὸ ὅραμα τοῦτο.

96 et suiv. Vou ant agrémenter le récit de l'Exode d'images empruntées au style tragique, Ézéchiel commence à la façon d'Euripide. Que de vers d'Euripide, en effet, débutent par ἐπίσχες ou ἐπίσχε ? Voir, par exemple, *Ion.*, 1320, ἐπίσχες ὦ παῖ; *Andr.*, 432, Μενέλα' ἐπίσχες μὴ τέκνων (ajoutez *El.*, 788, 962 ; *Phén.*, 92 ; *Hél.*, 1142 ; en cherchant bien on en trouverait encore d'autres exemples). A la fin du vers, on n'est plus les anciens qu'il imite, mais Exode, III, 5 : μὴ ἐγγίσῃς ὧδε ; de même qu'au vers

sur laquelle tu marches, et du buisson jaillit à tes yeux la flamme de la parole divine. Rassure-toi, mon fils, et écoute mes paroles. Né mortel, il ne t'est pas possible de voir ma face, mais tu peux entendre les paroles que je suis venu te dire. Je suis le Dieu de tes pères, comme tu les appelles, Abraham, Isaac et Jacob. Me souvenant d'eux et de mes bienfaits passés, je viens sauver mon peuple, le peuple des Hébreux, car j'ai vu les malheurs et les souffrances de mes serviteurs. Va donc et signifie d'abord à tous les Hébreux ensemble, au roi ensuite, mes ordres dans les termes mêmes dont je me servirai, afin que tu fasses sortir mon peuple de cette terre...

Moïse : Je ne suis pas éloquent, ma langue est embarrassée, ma voix est grêle; je ne saurais parler devant le roi.

suivant on retrouve les mots du livre sacré, λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν σῶν ποδῶν. Mais Ezéchiel évite assez habilement un solécisme, en remplaçant ἐγγίσαι ὧδε par προσεγγίσαι; au contraire, c'est à tort qu'il ne se sert pas du moyen λύσασθαι; le mètre, si je ne me trompe, l'en a empêché. Le terme ὑπόδημα lui paraissant bas, il lui a préféré δέσιν, inusité dans ce sens. Quant à ὑποδέσιν, plus fréquent chez les écrivains postérieurs, il ne pouvait l'écrire, a cause du mètre.

98. Je lis ἐφ' ἧς ; les éditions portent ὅπου σύ, d'où résulte un hiatus (γῆ ὅπου), que nous ne devons pas imposer à Ezéchiel, très scrupuleux en matière de prosodie. Dübner lit : ἁγία γὰρ ἧς σύ γῆς ἐφέστηκας πέλει, vers plus élégant, mais qui s'éloigne davantage du texte traditionnel et de la manière d'Ezéchiel [ἐφ' ἧς sera tombé devant ἐφές et aura été remplacé arbitrairement par ὅπου. T. R.]

99. Je doute qu'on ait raison de prendre θεῖος λόγος dans le sens exclusif de *voix* divine, bien qu'il soit correct de dire ἐκλάμπειν de la voix. Car Exode, III, 2, ὤφθη δέ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου nous invite presque à penser qu'Ezéchiel n'ignorait pas ce que les philosophes juifs entendent par ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, bien qu'il fût complètement étranger à la philosophie juive.

100 et suiv. Ezéchiel renverse l'ordre du récit de l'Exode, mettant en tête ce qui dans le livre sacré vient en second lieu; les vers 100 et suiv. se rapportent à Exode, III, 6, ἀπέστρεψεν δὲ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ — les paroles évoquent immédiatement le souvenir d'Euripide (par ex. : *Hipp.*, 68, κλύων μὲν αὐδὴν, ὄμμα δ' οὐχ ὁρῶν τὸ σὸν), et rappellent aussi, en une certaine mesure, le ton et le rythme de la langue d'Euripide. Car θάρσησον ὦ παῖ ressemble beaucoup à ἔασον ὦ παῖ (*Hipp.*, 521) ou à σίγησον ὦ παῖ (*ibid.*, 603), et le v. 102, θνητὸν γεγῶτα, ne se ressent pas moins de l'influence d'Euripide (*Iphig. Taur.*, 687, φίλον γεγῶτα; *Ion.*, 1535, αὐτοῦ γεγῶτα). A partir du v. 104, Ezéchiel ne suit plus de nouveau que le récit de l'Exode, tout en l'abrégeant et en y apportant çà et là quelques changements; noter qu'il emploie le pluriel γεννητόρων, en quoi il est bien plus correct que Exode, 6, τοῦ πατρός σου, et est d'accord avec le texte samaritain.

106. ἐμῶν δωρημάτων. Cf. Exode, II, 24, ἐμνήσθη ὁ θεὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβραάμ κ.τ.λ. Les δωρήματα sont donc les promesses de Dieu. Cf. le songe d'Amram, dans Josèphe, II, 9, 3.

109. A partir de ce vers, Ezéchiel reproduit le récit de l'Exode, souvent confus, plein de contradictions et de répétitions; mais il l'abrège beaucoup et y opère de fréquentes modifications; cependant, les expressions du livre saint reviennent souvent, il suffira de les signaler; le v. 109 lui-même est imité d'Euripide dont bien des vers commencent par : ἀλλ' ἕρπε (cf. *Iphig. Taur.*, 699; *And.*, 432; *Héc.*, 1019); la fin du vers est encore euripidéenne (cf. *Héc.*, 699, τῷ σῷ τοῦτο σημανεῖς λόγῳ).

112. ἐξάγοις. C'est ainsi qu'avec raison lit Dübner, d'après la plupart des mss. (bien que ce ne soit pas la leçon de Cod. I), car ἐξάγοις dépend de τεταγμένα.

113. μοι. Leçon de Cod. I. Dübner lit μοι d'après les autres mss.

114. Pour ἰσχνόφωνος, cf. Exode, IV, 10; je ne pense pas que εὔλογος et δύσφραστος se rencontrent avec ce sens chez les écrivains anciens.

δύσφραστος, ἰσχνόφωνος ὥστε μὴ λόγους
115 ἐμοὺς γενέσθαι βασιλέως ἐναντίον.

Εἶτα πρὸς ταῦτα ὁ Θεὸς αὐτῷ ἀποκρίνεται·

Ἀάρωνα πέμψω σὸν κασίγνητον ταχὺ
ᾧ πάντα λέξεις τὰ ἐξ ἐμοῦ λελεγμένα.
καὶ αὐτὸς λαλήσει βασιλέως ἐναντίον,
σὺ μὲν πρὸς (ἡμῶν), ὁ δὲ λαβὼν σέθεν πάρα.

Περὶ δὲ τῆς ῥάβδου καὶ τῶν ἄλλων τεράτων οὕτω δι' ἀμοιβαίων εἴρηκε·

120 Θ. Τί δ' ἐν χεροῖν σοῖν τοῦτ' ἔχεις; λέξον τάχος.
Μ. Ῥάβδον τετραπόδων καὶ βροτῶν κολαστρίαν.
Θ. Ῥῖψον πρὸς οὖδας, καὶ ἀποχώρησον τάχος,
δράκων γὰρ ἔσται φοβερὸς ὥστε θαυμάσαι.
Μ. Ἰδοὺ βέβληται· — δέσποθ' ἵλεως γενοῦ.
125 ὡς φοβερός, ὡς πέλωρος· οἴκτειρον σύ με·
πέφρικ' ἰδὼν, μέλη δὲ σώματος τρέμει.
Θ. Μηδὲν φοβηθῇς, χεῖρα δ' ἐκτείνας λαβὲ
οὐρὰν, πάλιν δὲ ῥάβδος ἔσσεθ' ὥσπερ ἦν.
ἔνθες δὲ χεῖρ' εἰς κόλπον, ἐξένεγκέ τε.
130 Μ. Ἰδοὺ τὸ ταχθέν· γέγονεν ὡσπερεὶ χιών.
Θ. Ἔνθες πάλιν δ' εἰς κόλπον· ἔσται δ' ὥσπερ ἦν.

Τούτοις ἐπάγει, μετά τινα τὰ μεταξὺ αὐτῷ εἰρημένα, λέγων. Ταῦτα δὲ φησιν οὕτω καὶ Ἐζεκιῆλος ἐν τῇ Ἐξαγωγῇ λέγων περὶ μὲν τῶν σημείων τὸν Θεὸν παρεισάγων λέγοντα οὕτως·

Ἐν τῇδε ῥάβδῳ παντὰ ποιήσεις κακά.
πρῶτον μὲν αἷμα ποτάμιον ῥυήσεται

115. J'ai des doutes sur ce vers. Faut-il penser à Exode, VI, 12, πῶς εἰσακούσεταί μου Φαραώ, ou lire ὥστε μὴ λόγον ἐμοῦ γενέσθαι ?

116. Je restitue πέμψω d'après les mss. B C F G, car la leçon πέμψον que donnent les meilleurs mss. IOE, bien qu'acceptée par Gaisford, Dübner et Dindorf, me paraît bien peu probable. En effet, un ordre tel que : « Envoie ton frère » n'est pas du tout de mise ici, puisque Moïse doit s'approcher du roi, *accompagné* d'Aaron. Ajoutez que πέμψω est confirmé par le récit de l'Exode (IV, 13) : καὶ εἶπεν Μωυσῆς· « δέομαι Κύριε, προχείρισαι δυνάμενον ἄλλον ὃν ἀποστελεῖς ». [πέμψον paraît être né sous l'influence de σὸν qui suit. T. R.]

119. Le texte a ἡμᾶς : vers obscur, mais qu'il ne faut cependant pas corriger, car il exprime ce que la version des Septante n'expose pas beaucoup mieux, Exode, IV, 16 : καὶ αὐτός σοι λαλήσει πρὸς τὸν λαὸν, καὶ αὐτὸς ἔσται σου στόμα· σὺ δὲ αὐτῷ ἔσῃ τὰ πρὸς τὸν θεὸν (en hébr. : « *tu lui seras un dieu* »). [Nous croyons la correction ἡμῶν, due à Dübner, très bonne. T. R.]

120. Ici seulement intervient le dialogue qui, dans l'Exode, se trouve au commencement du chap. IV.

121. κολαστρίαν, terme nouveau, mais correctement composé. Ce n'est pas à Homère que cette périphrase est empruntée (ἀκόντα κυνῶν ἀλκτῆρα καὶ ἵππιον, ξ, 531), mais, à des tragiques attiques qui depuis Euripide et Critias, se servent volontiers de locutions de ce genre.

122. De nouveau, des souvenirs très précis d'Euripide. Exode, IV, 3, ῥῖψον αὐτὴν

Dieu : Je t'enverrai bientôt ton frère Aaron et tu lui répéteras tout ce que je t'aurai dit ; ce sera lui qui parlera en présence du roi. Tu recevras la parole de moi, et lui de toi.

(*Épisode de la verge.*)

Dieu : Que tiens-tu là dans tes mains; dis-le moi vite.

Moïse : C'est la verge avec laquelle je châtie les bêtes et les hommes.

Dieu : Jette-la sur le sol et retire-toi vite, car il y aura là un serpent merveilleux et terrible.

Moïse : Voici, je l'ai jetée. — O, Maître, sois-moi secourable! qu'il est terrible et monstrueux! Aie pitié de moi. Je frémis en le voyant, et mes membres sont tout tremblants.

Dieu : Ne crains rien, tends la main, saisis sa queue, et il redeviendra la verge qu'il était auparavant. — Mets maintenant ta main dans ton sein et retire-la.

Moïse : C'est fait. La voici devenue blanche comme neige!

Dieu : Mets-la de nouveau dans ton sein, elle sera comme auparavant...

Dieu : Avec cette verge tu déchaîneras tous les maux. D'abord le sang coulera dans le fleuve et dans les sources et dans les étangs. Je jetterai sur leur contrée une multitude de grenouilles et de moucherons. Ensuite je répandrai sur les Egyptiens une cendre semblable à celle des cheminées, et des ulcères cruels naîtront sur le corps des hommes. Puis la mouche des chiens viendra, et fera souffrir de nombreux Egyptiens; après cela il y aura de nouveau une peste et ceux qui ont le cœur dur mourront. Je rendrai le ciel amer; il tombera une grêle mêlée de flammes qui fera mourir les hommes. Les fruits périront, et les bestiaux. Je ferai trois jours entiers de ténèbres, et j'enverrai une foule innombrable de sauterelles qui dévoreront les moissons et la verdure des plantes. Et après tout cela je ferai périr les premiers-nés des hommes. Je mettrai fin à l'insolence des mé-

ἐπὶ τὴν γῆν. Des expressions telles que *Bacch.*, 1112, πίπτει πρὸς οὖδας; *Med.*, 1195, πίπτει δ' ἐπ' οὖδας, obsèdent ici l'esprit d'Ezéchiel.

123. δράκων γὰρ ἔσται. *Bacch.*, 1330, δράκων γενήσῃ.

124. δέσποθ' ὕλεως γενοῦ. *Iphig. Taur.*, 270, δέσποτα Παλαῖμον ὕλεως ἡμῖν γενοῦ.

125. οἰκτειρον σύ με. *Iphig. Taur.*, 584, οἰκτίρας ἐμέ ; *Phén.*, 1414, οἰκτίρω δέ με. Voir aussi *Ion.*, 618; *Troy.*, 403, vers qui se terminent presque de la même façon.

127. μηδὲν φοβηθῇς rappelle immédiatement Eschyle, *Prom.*, 128; mais Ezéchiel imite peut-être aussi Euripide, *Andr.*, 994. Du reste, dans ces vers, Ezéchiel évite les formes barbares de l'Exode : ἐξένεγκε, au lieu de εἰσένεγκον, et, v. 128, οὐρά, au lieu de κέρκος.

132. ἐν, solécisme plus grave que ceux qu'on rencontre habituellement chez Ezéchiel ; ce qui l'a induit en erreur, dans l'emploi de cette préposition, c'est Exode, IV, 17 : καὶ τὴν ῥάβδον ταύτην τὴν στραφεῖσαν εἰς ὄφιν λήμψει ἐν τῇ χειρί σου, ἐν τῇ ποιήσεις ἐν αὐτῇ τὰ σημεῖα.

133. On voit par le vers suivant que ποτάμιον est un substantif et joue le rôle de sujet; c'est à cause du mètre qu'Ezéchiel emploie le diminutif (forme peu appropriée quand il s'agit du Nil!) Ce n'est pas à l'exemple d'Euripide (qui emploie seulement le datif et dans un sens différent, ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον) qu'il construit ῥεῖν avec l'accusatif (αἷμα), mais il se conforme, ce faisant, à l'usage de son époque. Cf. le vers

πηγαί τε πᾶσαι καὶ ὑδάτων συστήματα.
135 βατράχων τε πλῆθος, καὶ σκανίπας ἐμβαλῶ χθονί.
ἔπειτα τέφραν οἷς κἀμιναίαν πάσω,
ἀναβλύσει δὲ ἐν βροτοῖς ἕλκη πικρά.
κυνόμυια δ' ἥξει καὶ βροτοὺς Αἰγυπτίων
πολλοὺς κακώσει. μετὰ δὲ ταῦτ' ἔσται πάλιν
140 λοιμὸς, θανοῦνται δ' οἷς ἔνεστι καρδία
σκληρά. πικρανῶ δ' οὐρανὸν, χάλαξα νῦν
σὺν πυρὶ πεσεῖται, καὶ νεκροὺς θήσει βροτοὺς,
καρποί τ' ὀλοῦνται τετραπόδων τε σώματα.
σκότος δὲ θήσω τρεῖς ἐφ' ἡμέρας ὅλας,
145 ἀκρίδας τε πέμψω καὶ περισσὰ βρώματα
ἅπαντ' ἀναλώσουσι καὶ καρποῦ χλόην.
ἐπὶ πᾶσι τούτοις τέκν' ἀποκτενῶ βροτῶν
πρωτόγονα, παύσω δ' ὕβριν ἀνθρώπων κακῶν.
Φαραὼ δὲ βασιλεὺς πείσετ' οὐδὲν ὧν λέγω,
150 πλὴν τέκνον αὐτοῦ πρωτόγονον ἕξει νεκρόν,
καὶ τότε φοβηθεὶς λαὸν ἐκπέμψει ταχύ.

Πρὸς τοῖσδε λέξεις πᾶσιν Ἑβραίοις ὁμοῦ·

« ὁ μεὶς ὅδ' ὑμῖν πρῶτος ἐνιαυτοῦ πέλει·
ἐν τῷδ' ἀπάξω λαὸν εἰς ἄλλην χθόνα,
155 εἰς ἣν ὑπέστην πατράσιν Ἑβραίων γένους. »
λέξεις δὲ λαῷ παντὶ, μηνὸς οὗ λέγω
διχομηνίᾳ, τὸ πάσχα θύσαντας Θεῷ
τῇ πρόσθε νυκτὶ, αἵματι ψαῦσαι θύρας,
ὅπως παρέλθῃ σῆμα δεινὸς ἄγγελος.
160 ὑμεῖς δὲ νυκτὸς ὀπτὰ δαίσεσθε κρέα.
σπουδῇ δὲ βασιλεὺς ἐκβαλεῖ πρόπαντ' ὄχλον.
ὅταν δὲ μέλλητ' ἀποτρέχειν, δώσω χάριν
λαῷ, γυνή τε παρὰ γυναικὸς λήψεται
σκεύη, κόσμον τε πάνθ' ὅν ἄνθρωπος φέρει,
165 χρυσόν τε καὶ ἄργυρον ἠδὲ καὶ στολὰς, ἵνα
ἀνθ' ὧν ἔπραξαν μισθὸν ἀποδῶσιν βροτοῖς.
ὅταν δ' ἐς ἴδιον χῶρον εἰσέλθηθ', ὅπως

très connu de Théocrite, v, 126, ῥείτω χὰ Συβαρῖτις ἐμὶν μέλι. [Je ne crois pas possible que ποτάμιον soit un diminutif, j'aime mieux y voir un adjectif et admettre ensuite une anacoluthe poétique. T. R.]

134. ὑδάτων συστήματα. Exode, VII, 19, πᾶν συνεστηκὸς ὕδωρ αὐτῶν.

136. οἷς joue le rôle d'un pronom personnel. Cf. Exode, IX, 8, ἐναντίον Φαραὼ καὶ ἐναντίον τῶν θεραπόντων αὐτοῦ.

137. L'hiatus δὲ ἐν indique certainement que le passage est corrompu ; les copistes de Cod. F. G. ont déjà, de leur propre initiative, essayé de le supprimer, en écrivant ἀναβρυήσει. Il porte ἀναβλήσει, qui dérive sans doute de ἀναβλυήσει; on pourrait prétendre que ἀναβλήσει figurait, en réalité, dans l'archétype, si cette forme du futur

chants. Mais le roi Pharaon ne se laissera persuader par aucun de ces maux; seulement lorsque j'aurai fait périr son premier-né, épouvanté, il se hâtera de faire partir le peuple.

Et tu diras encore à tous les Hébreux réunis: Ce mois-ci est le premier de l'année pour vous: c'est dans ce mois que je conduirai le peuple dans une autre terre que j'ai promise aux pères de la race hébraïque. Et tu diras à tout le peuple qu'à la nouvelle lune du mois dont je parle, après avoir fait le sacrifice de la Pâque en l'honneur de Dieu la nuit précédente, ils teignent de sang leurs portes pour que l'ange terrible, voyant ce signe, passe outre; vous, pendant la nuit, vous mangerez des viandes cuites. Mais le roi fera partir en toute hâte le peuple tout entier. Et lorsque vous serez sur le point de vous enfuir, je donnerai ma faveur au peuple, et la femme prendra à la femme ses ustensiles et toutes les parures que porte l'homme, l'or et l'argent et les vêtements afin que les Egyptiens payent aux Hébreux le salaire de tout ce qu'ils leur ont fait.

se rencontrait ailleurs [et si le mètre le permettait, T. R.]. Dübner, pour éviter l'hiatus, lit < δείν' > ἐν, alléguant, en faveur du double adjectif δεινὰ ἕλκη πικρά, les vers 17, 220, 221, 249; mais ces vers sont ici d'un faible secours, car les premiers sont corrompus et l'on sent combien le v. 249, δαψιλὴς χῶρος βαθύς, diffère du vers qui nous occupe. Je proposerais de lire ἐνὶ βροτοῖς, s'il était sûr qu'Ezéchiel, contrairement à la coutume attique, ait jamais allongé une voyelle à la fin d'un mot, devant βρ.; c'est ce que le v. 160 tend à prouver; 51 et 160 ne démontrent rien; au contraire, 39 et 93 plaident en faveur de cette hypothèse. Il se peut qu'il y eut autrefois δ' ἄρ' ἐν βροτοῖς.

141. πικρανῶ, mot corrompu. Dübner lit πικρανέω, mais il est difficile d'admettre ce mot dans un tragique. Est-ce πικρώσω?

145. περισσαί. Je lis ainsi avec Dübner (mss. περισσά), tout en conservant des doutes, car dans Cod. I. on lit πέμψαι, au lieu de πέμψω; si, comme je le pense, le mot était écrit primitivement πέμψας, on pourrait restituer cette phrase ainsi : ἀκρίδας τε πέμψας (αἳ περισσαὶ ...χλόην) ἐπὶ πᾶσι ...ἀποκτενῶ, ce qui est bien préférable.

149. Vers bien étrange si l'on prend πείσεται οὐδὲν pour « ne souffrira rien ». Quoi! le roi n'avait souffert aucun de ces maux? Ne savons-nous pas que οἱ βάτραχοι ἀναβάντες εἰσῆλθον εἰς τοὺς οἴκους αὐτοῦ (Exode, VIII, 3)? — que παρεγένετο ἡ κυνόμυια πλῆθος εἰς τοὺς οἴκους Φαραὼ (Exode, VIII, 24)? — Est-ce que la peste n'avait pas frappé ses troupeaux à lui aussi? La demeure royale seule n'avait-elle donc pas été enveloppée de ténèbres? J'ai peine à croire que ce soit là ce qu'a voulu dire le poète. Je comprendrais le vers si Ezéchiel disait : « *Mais ce roi n'obéira à aucun de mes ordres* »; et j'ai l'idée que notre poète, se rappelant le vers d'Euripide, *Hel.*, 446, πείθει γὰρ οὐδὲν ὧν λέγω, a écrit βασιλεὺς δὲ Φαραὼ πείσετ' οὐδέν' (c'est-à-dire οὐδενὶ) ὧν λέγω. Le vers suivant n'infirme pas cette hypothèse, car πλὴν chez les contemporains d'Ezéchiel signifie parfois *mais*. On comprend alors ce qui suit : καὶ τότε etc...; c'est comme s'il y avait : « πλὴν ἐκπέμψει ὅτε ἕξει πρ. νεκρ. ».

152. Cf. Exode, XII, 1 et suiv.

157. διχομηνίᾳ : dans tous ces vers, Ezéchiel suit presque constamment, en le résumant, le récit de la Bible; noter en passant qu'un vers d'Euripide commence en διχο- : *Or.*, 890, διχόμυθα.

158. L'hiatus est peut-être dû à la césure, mais le poète aurait pu facilement l'éviter, en écrivant : τῆς πρόσθε νυκτός.

165. Dübner lit χρυσοῦν τε κἀργυρεῖον ἠδὲ καὶ στολάς, et pense que ce vers n'est pas d'Ezéchiel, mais qu'il a été ajouté après coup.

167 et suiv. Dans ce vers, Ezéchiel abrège encore plus qu'ailleurs le récit biblique. Cependant, il suit jusqu'à un certain point l'ordre de l'Exode. Rapprocher de v. 152.

ἄφ' ἧσπερ ἡοῦς ἐφύγετ' Αἰγύπτου δ' ἄπο
ἑπτὰ διοδοιποροῦντες ἡμερῶν ὁδὸν,
170 πάντες τοσαύτας ἡμέρας ἔτος κάτα
ἄζυμ' ἔδεσθε καὶ Θεῷ λατρεύσετε,
τὰ πρωτότευκτα ζῷα θύοντες Θεῷ,
ὅσ' ἂν τέκωσι παρθένοι πρώτως τέκνα
τὰ ἀρσενικά, διανοίγοντα μήτρας μητέρων.

Καὶ πάλιν περὶ τῆς αὐτῆς ταύτης ἑορτῆς φησὶ ἐπεξεργαζόμενον ἀκριβέστερον εἰρηκέναι·

175 Ἀνδρῶν Ἑβραίων τοῦδε τοῦ μηνὸς λαβὼν
κατὰ συγγενείας πρόβατα καὶ μόσχους βοῶν
ἄμωμα δεκάτῃ· καὶ φυλαχθήτω μέχρι
τετρὰς ἐπιλάμψει δεκάδι, καὶ πρὸς ἑσπέραν
θύσαντες, ὀπτὰ πάντα σὺν τοῖς ἔνδοθεν
180 οὕτω φάγεσθε ταῦτα· περιεζωσμένοι,
καὶ κοῖλα ποσσὶν ὑποδέδεσθε καὶ χερὶ
βακτηρίαν ἔχοντες· ἐν σπουδῇ τε γὰρ
βασιλεὺς κελεύσει πάντας ἐκβαλεῖν χθονός·
κεκλήσεται δὲ πᾶς. καὶ ὅταν θύσητε δὲ,
185 δέσμην λαβόντες χερσὶν ὑσσώπου κόμης
εἰς αἷμα βάψαι καὶ θιγεῖν σταθμῶν δυοῖν,
ὅπως παρέλθῃ θάνατος Ἑβραίων ἄπο.
ταύτην δ' ἑορτὴν δεσπότῃ τηρήσετε,
ἕφθ' ἡμέρας ἄζυμα, καὶ οὐ βρωθήσεται
190 ζύμη· κακῶν γάρ ἐστι τῶνδ' ἀπαλλαγή,
καὶ τοῦδε μηνὸς ἔξοδον διδοῖ Θεός.
ἀρχὴ δὲ μηνῶν καὶ χρόνων οὗτος πέλει.

Πάλιν μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει· φησὶ δὲ καὶ Ἐζεκιῆλος ἐν τῷ δράματι τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξαγωγὴ, παρεισάγων ἄγγελον λέγοντα τήν τε τῶν Ἑβραίων διάθεσιν καὶ τὴν τῶν Αἰγυπτίων φθορὰν οὕτως·

ΑΓΓ. Ὡς γὰρ σὺν ὄχλῳ τῷδ' ἀφώρμησεν δόμων

160. Exode, XII, 1-14; de v. 161-167, Exode, XII, 35-36, et II, 1-4, de v. 167-174, Exode, XII, 15 et suivants, en ajoutant cependant Exode, XIII, 3 et suivants; car c'est dans ce passage seulement qu'il est question d'une nouvelle patrie. Le vers 168 est sûrement corrompu. Le poète y exprime ce qu'on lit dans Exode, XIII, 3, et XII, 17 : « Quand vous serez arrivés dans vos demeures, pendant sept jours, comptés à partir du jour où vous vous êtes enfuis d'Égypte, chaque année, vous mangerez des pains azymes. » Il est clair que c'est là ce qu'a voulu dire le poète, mais la particule δὲ, après Αἰγύπτου, est de trop, et, cependant, on ne peut pas admettre l'hiatus Αἰγύπτου ἄπο ; la correction Αἰγυπτίων ἄπο ne me sourit guère non plus. En réalité, je pense que quelque mot de la langue tragique se cache dans ἄπο ; peut-être Ezéchiel a-t-il écrit Αἰγύπτου πέδον (Eur., *Hel.*, 2); un copiste, par négligence, aura mis δάπεδον, qui ensuite a pu devenir facilement ἄπο à la fin du vers.

172. πρωτότευκτος, néologisme. — Exode : πρωτότοκος.

175. Il semble que, dans ce second discours, Dieu expose avec plus de soin à Moïse

Mais lorsque vous arriverez dans le pays qui sera le vôtre, tous les ans, à partir du jour où vous aviez quitté l'Egypte et marché sept jours sans vous arrêter, tous, pendant autant de jours, vous mangerez des azymes et vous adorerez Dieu, sacrifiant à Dieu les premiers-nés des animaux, tous les rejetons mâles qu'enfanteront pour la première fois les jeunes femmes, et qui ouvrent la matrice de leurs mères.

. . . . . .

Il prendra ce mois-là, famille par famille, la dîme exacte des brebis et des veaux. Vous les garderez jusqu'à ce que luise la quatorzième aurore; puis, vous les sacrifierez le soir et vous les mangerez cuits en entier avec leurs entrailles, dans le costume suivant: la ceinture autour des reins, les pieds chaussés de souliers de marche, un bâton à la main. Car le roi vous fera sortir en toute hâte du pays, et en hâte chacun sera appelé. Quand vous aurez sacrifié, vous prendrez un bouquet de feuilles d'hysope et vous les plongerez dans le sang, et vous teindrez les deux montants de la porte, afin que la mort s'écarte des Hébreux. Vous célébrerez cette fête en l'honneur du Seigneur; pendant sept jours vous mangerez des azymes, et rien de fermenté. Car c'est alors que vos maux ont pris fin, et Dieu vous donne votre libération ce mois-là, et ce sera là le commencement des mois et des temps.

(*Récit du passage de la mer Rouge.*)

Le messager : Lorsque le roi Pharaon sortit de ses demeures avec cette foule, accompagné de ses myriades de guerriers, avec toute sa cavalerie et ses chars à quatre chevaux, avec les chefs de file et les hommes du rang, le nombre immense de tous ces soldats rangés en bataille inspirait la terreur. Les fantassins, les phalangites, étaient au milieu, réservant dans leurs rangs des intervalles pour le pas-

ce qu'il aura à dire devant le peuple. La note d'Alexandre qui précède le v. 175 exprime, si je ne me trompe, ce sentiment : φησὶν <ὁ Ἐζεκιῆλος> ἐπεξεργαζόμενον <τὸν Θεὸν> ἀκριβέστερον εἰρηκέναι. Alexandre omet, dans sa citation, le sujet auquel se rapporte λαβὼν et l'attribut de la première proposition.

181. Changer avec Dübner κοῖλα en κᾶλα me paraît trop risqué. ὑποδήματα κοῖλα convient très bien aux Juifs, puisqu'ils sont sur le point de partir, car, d'après Pollux (VII, 84), les ὑποδήματα sont dits κοῖλα ou βαθέα quand ils montent jusqu'à mi-jambe. ὑποδεδεμένοι vaudrait mieux que ὑποδέδεσθε.

190. ἔστι τῶνδ' ἀπαλλαγή. Je lis ainsi, le grand désaccord des leçons me permettant d'être audacieux. Vigier, d'après je ne sais quels mss., lit : γὰρ τῶνδ' ἀπαλλαγὴ ἔσσεται, avec une élision qui n'est pas possible. D'autres, ce qui ne vaut pas mieux, lisent ἀπαλλαγή 'σεται. Les mss. de Gaisford portent ἀπαλλαγήσεται et ἀπαλλαγήσετε, mots auxquels Gaisford se refuse à donner un sens. Le mot ἐστὶν (le διδοῖ du vers suivant montre qu'il faut ici un présent), après avoir changé de place, a été finalement écrit à la fin du vers : ἀπαλλαγή ἐστιν, ce qui par analogie avec la fin des vers précédents, a pu facilement aboutir à la forme que présentent aujourd'hui les mss. Il est superflu de donner des exemples pour prouver que les tragiques ont fait un grand usage du mot ἀπαλλαγή, surtout à la fin d'un trimètre.

193. Ezéchiel retourne encore une fois à la langue tragique. La ἀγγέλου ῥῆσις, qui commence à ce vers et dans laquelle Ezéchiel expose ce qui est raconté Exode, XIV

βασιλεὺς Φαραὼ, μυρίων ὅπλων μέτα
195 ἵππου τε πάσης καὶ ἁρμάτων τετραόρων
καὶ προστάταισι καὶ παραστάταις ὁμοῦ,
ἦν φρικτὸς ἀνδρῶν ἐκτεταγμένων ὄχλος.
πεζοὶ μὲν ἐν μέσοισι καὶ φαλλαγγικοὶ
διεκδρομὰς ἔχοντες ἅρμασιν τόπους·
200 ἱππεῖς δ' ἔταξε, τοὺς μὲν ἐξ εὐωνύμων,
ἐκ δεξιῶν δὲ πάντας Αἰγύπτου στρατοῦ.
τὸν πάντα δ' ἀριθμὸν ἡρόμην αὐτῶν (ἐγὼ),
μυριάδες [ἦσαν] ἑκατὸν εὐάνδρου λεώ.
ἐπεὶ δ' Ἑβραίων ὁ ἐμὸς ἤντησεν στρατὸς,
205 οἳ μὲν παρ' ἀκτὴν πλησίον βεβλημένοι
Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἦσαν ἠθροισμένοι·
οἳ μὲν τέκνοισι νηπίοις δίδουν βορὰν
ὁμοῦ τε καὶ δάμαρσιν, ἔμπονοι κόπῳ,
κτήνη τε πολλὰ καὶ δόμων ἀποσκευή
210 αὐτοὶ δ' ἄνοπλοι πάντες εἰς μάχην χέρας
ἰδόντες ἡμᾶς, ἠλάλαξαν ἔνδακρυν
φωνὴν πρὸς αἰθέρ', (ἀνεβόησάν) τ' ἀθρόοι
Θεὸν πατρῷον. ἦν πολὺς δ' ἀνδρῶν (ὄκνος),
ἡμᾶς δὲ χάρμα πάντας εἶχεν ἐν μέρει.
215 ἐκεῖθ' ὑπ' αὐτοὺς θήκαμεν παρεμβολήν.
Βεελζεφὼν τις κλῄζεται πόλις βροτοῖς,
ἐπεὶ δὲ Τιτὰν Ἥλιος δυσμαῖς προσῆν,
ἐπέσχομεν, θέλοντες ὄρθριον μάχην,

6 et suiv., tout en n'étant pas empruntée directement à une tragédie déterminée, imite cependant, de très près, dans son allure générale et dans chaque vers en particulier, l'art d'Euripide [l'idée de faire raconter par un messager égyptien la victoire des Hébreux est un souvenir évident des *Perses*. — T. R.]. Cet exorde même rappelle l'habitude constante d'Euripide de commencer les récits de ce genre par ὡς ou par ἐπεὶ. Rapprocher de la fin du v. 193, *Or.*, 844, τῶνδ' ἀφώρμηται δόμων; de même, dans les vers suivants, les expressions ἅρματα τετράορα et ἀνδρῶν ἐκτεταγμένων ὄχλος sont du style d'Euripide.

196. προστάτας est le terme courant, équivalent du τριστάτας de l'Exode. Les παραστάται sont les alliés, les auxiliaires. Cf. v. 200.

197. φρικτός, adjectif très usité chez les écrivains de cette époque; pourtant, dans ce récit d'Ezéchiel, φρικτός ne signifie pas précisément terrible, mais répond plutôt à l'idée que les poètes tragiques expriment par le participe πεφρικώς, bataillon hérissé de javelots, λόχον πυκναῖσιν ἀσπίσιν πεφρικότα.

198. Vers corrompu; car, si le poète a pu employer φαλαγγικοὺς substantivement (comme ἀρσενικά, d'autres παρθενικαί) et créer le néologisme φαλαγγικοὺς, quand l'expression consacrée est φαλαγγίτας, il n'a pas pu mentionner dans un même vers les πεζοὺς et les φαλαγγίτας. Il semble qu'il faille lire πεζοὶ μὲν ἐν μέσοισιν ἦν φαλαγγικοί. Il est possible, en effet, qu'Ezéchiel ait écrit ἦν au lieu de ἦσαν, mais il est peu vraisemblable qu'il ait dit μέσοις ἔσαν, à l'exemple des poètes épiques.

201. πάντας Αἰγύπτου στρατοῦ est très suspect. Il vaudrait peut être mieux lire Αἰγυπτίου, avec υ bref comme dans la poésie épique.

sage des chars. Le roi plaça les cavaliers à gauche, et à droite tout le reste de l'armée égyptienne. Je demandai le nombre total de l'armée : il y avait là un million de guerriers courageux. Mais lorsque nos troupes rencontrèrent les Hébreux, les uns s'étaient couchés confusément près du rivage de la mer Rouge, les autres donnaient à manger à leurs petits enfants et à leurs femmes, brisés de fatigue. Ils avaient avec eux nombre de bêtes de somme et les meubles de leurs maisons. Eux-mêmes, sans armes pour le combat, quand ils nous virent, ils poussèrent dans les airs des cris plaintifs et, pressés les uns contre les autres, ils invoquèrent le dieu de leurs pères. La crainte régnait parmi eux, mais nous, au contraire, nous étions tous remplis de joie. Les hommes nomment Beelzephon la ville où nous plaçâmes notre camp près d'eux. Lorsque le Titan Soleil fut près de se coucher, nous nous reposâmes, car nous voulions combattre au point du jour, confiants dans nos forces et dans nos armes hérissées. C'est alors que l'on commence à voir les prodiges de Dieu : une colonne immense semblable à un nuage se dressa soudain entre notre camp et celui des Hébreux. Puis leur chef Moïse prit la verge de Dieu, celle dont il s'était servi pour machiner contre l'Egypte les mauvais présages et les prodiges funestes; il frappa le dos de la mer Rouge et sépara en deux les

202. On lit dans la plupart des mss. : τὸν πάντα δ' ἀριθμὸν αὐτῶν ἠρόμην ἐγὼ στρατοῦ. Les éditeurs, après Gaisford, ont lu, en supprimant le pronom αὐτῶν : τὸν πάντα δ' ἀριθμὸν ἠρόμην ἐγὼ στρατοῦ. Il me paraît plus vraisemblable que le στρατοῦ du vers précédent a été reproduit ici mal à propos par un copiste, ce qui détruit le rythme du vers. J'ai restitué le mètre en transposant ἠρόμην et αὐτῶν.

203. ἦσαν est ajouté par Dübner.

207. δίδουν. Les vers 205-206 contiennent l'apodose de la phrase dont le v. 204 est la protase. Les v. 207-209 renferment une description assez minutieuse de l'armée ; mais comme les mots κτήνη κ. τ. λ. y jouent le rôle d'apposition et ne dépendent pas d'un verbe défini, δόντες (v. 207) serait préférable à δίδουν.

212. J'ai essayé de corriger, par conjecture, ce vers. Les mss. portent soit ἐτάθησαν, soit ἐστάθησαν ; mais, en général, on lit ainsi ce vers : φωνὴν, πρὸς αἰθερα τ' ἐτάθησαν ἀθροοὶ θεὸν πατρῷον, ce qui ne me paraît pas soutenable. Il est inadmissible qu'un poète juif puisse, en parlant du Dieu suprême, nommer αἰθέρα le θεὸν πατρῷον, pas même en mettant ce mot dans la bouche d'un barbare. Dübner pense que θεὸν πατρῷον doit être relié à φωνὴν, et qu'ainsi Ezéchiel aurait dit ἠλάλαξαν ἔνδακρυν φωνὴν (πρὸς αἰθὲρα τ' ἐτάθησαν ἀθρόοι) θεὸν πατρῷον. C'est là une conjecture que l'illustre philologue aurait de la peine à faire accepter. Le récit même de l'Exode me paraît expliquer ce passage ; car on lit, Exode, xiv, 10, ἀνεβόησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον. Mais Ezéchiel, se souvenant des tragiques, a mieux aimé dire : ἀναβοᾶν θεὸν que πρὸς θεόν.

213. Je lis ὄκνος par conjecture, car le mot ὄχλος des mss., outre qu'il est extrêmement plat, s'adapte mal au vers suivant ; ὄκνος, au contraire, s'appuie sur Exode, xiv, 10, καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα.

215-216. Je transpose ces deux vers et change ἔπειθ' en ἐκεῖθ'. Les éditeurs ont adopté la leçon des mss. : ἔπειθ' ὑπ' αὐτοὺς θήκαμεν παρεμβολὴν, Βεελζεφὼν τις κλῄζεται πόλις βροτοῖς, phrase intelligible en somme, mais pénible et vide. Le poète aurait-il écrit : Βεελζεφὼν ἣ κλῄζεται, etc...? Mais il me paraît plus vraisemblable d'admettre que ces deux vers ont pris la place l'un de l'autre et qu'ensuite ἐκεῖθ' est devenu ἔπειθ'. La lecture que j'adopte est conforme au style tragique. Cf. Eur., *Hipp.*, 1199 ; *Iph. T.*, 260-1450.

πεποιθότες λαοῖσι καὶ φρικτοῖς ὅπλοις.
220 ἔπειτα θείων ἄρχεται τεραστίων
θαυμάστ' ἰδέσθαι καί τις ἐξαίφνης μέγας
στῦλος νεφώδης ἑστάθη [πρὸ γῆς μέγας]
παρεμβολῆς ἡμῶν τε καὶ Ἑβραίων μέσος.
καὶ ἔπειθ' ὁ κείνων ἡγεμὼν Μωσῆς λαβὼν
225 ῥάβδον Θεοῦ, τῇ δὴ πρὶν Αἰγύπτῳ κακὰ
σημεῖα καὶ τεράστι' ἐξεμήσατο,
ἔτυψ' Ἐρυθρᾶς νῶτα καὶ ἔσχισεν μέσον
βάθος θαλάσσης. οἱ δὲ σύμπαντες σθένει
ὤρουσαν ὠκεῖς ἁλμυρᾶς δι' ἀτραποῦ.
230 ἡμεῖς δ' ἐπ' αὐτῆς ᾠχόμεσθα συντόμως
κατ' ἴχνος αὐτῶν, νυκτὸς εἰσεκύρσαμεν
βοηδρομοῦντες, ἁρμάτων δ' ἄφνω τροχοὶ
οὐκ ἐστρέφοντο, δέσμιοι δ' ὡς ἥρμοσαν.
ἀπ' οὐρανοῦ δὲ φέγγος, ὡς πορὸς, μέγα
235 ὤφθη τι ἡμῖν. ὡς μὲν εἰκάζειν, παρῆν
αὐτοῖς ἀρωγὸς ὁ Θεός, ὡς δ' ἤδη πέραν
ἦσαν θαλάσσης, κύμα[τ'] ἐρροίβδει μέγα
σύνεγγυς ἡμῶν, καί τις ἠλάλαξ' ἰδών·
α φεύγωμεν οἴκοι πρόσθεν ὑψίστου χερός.
240 οἷς μὲν γάρ ἐστ' ἀρωγὸς, ἡμῖν δ' ἀθλίοις
ὄλεθρον ἕρδει » — καὶ συνεκλύσθη πόρος
ἐρυθρᾶς θαλάσσης, καὶ στρατὸν διώλεσεν.

Καὶ παλὶν μετ' ὀλίγα... Περὶ τούτων καὶ τοῦ φανέντος ὀρνέου Ἐζεκιῆλος ἐν τῇ Ἐξαγωγῇ παρεισάγει τινὰ λέγοντα τῷ Μωσῇ περὶ μὲν τῶν φοινίκων καὶ τῶν δώδεκα πηγῶν οὕτως·

Κράτιστε Μωσῆ, πρόσσχες οοῖν εὕρομεν
τόπον πρὸς (αὖλιν) τῇδ' ἐπ' εὐαεῖ νάπῃ.
245 ἔστιν γὰρ, ὥς που καὶ σὺ τυγχάνεις ὁρῶν,
ἐκεῖ. τόθεν δὲ φέγγος ἐξέλαμψέ νιν
κατ' εὐφρόνην σημεῖον ὡς στῦλος πυρός.
ἐνταῦθα λειμῶν' εὕρομεν κατάσκιον

220. Phrase très obscure et d'une extrême rudesse ; il ne semble pas pourtant que le texte soit corrompu : θαυμάστ' ἰδέσθαι joue le rôle de sujet.

222. Dübner suppose, au lieu de μέγας, μέλας, qui serait assez inutile après νεφώδης. Mais une faute plus grave lui échappe, car πρὸ γῆς n'a pas de sens ; ni l'expression homérique οὐρανόθι πρὸ, ni les locutions connues γῆν πρὸ γῆς διώκειν, ἐλαύνειν ne parviennent à l'expliquer. Je suppose que μέγας provient du vers précédent et qu'il s'est glissé dans le v. 222 quand les copistes y avaient déjà introduit πρὸ γῆς, pour remplacer un mot plus long qu'une tache rendait en partie illisible sur l'archétype. Il n'y avait pas seulement στῦλος et νεφώδης, mais στῦλος νεφέλης καὶ πυρός (cf. Exode, xiv, 24), car les faits qui sont rapportés ici se passent la nuit. Peut-être y avait-il primitivement στῦλος νεφώδης ἑστάθη π<υ>ρι<φλε>γής.

profondeurs de la mer. En foule ils s'élancèrent avec rapidité, impétueusement, par le chemin marin. Aussitôt, sans perdre de temps, nous les suivîmes, dans la nuit. Nous nous élançons contre eux, dans une course tumultueuse; mais soudain les roues de nos chars ne tournaient plus, comme si des chaînes les retenaient. Du ciel une clarté immense, comme celle d'un feu, nous apparut; aussi pouvait-on penser que Dieu venait à leur secours, et comme ils étaient déjà de l'autre côté de la mer, les flots bouillonnaient terribles autour de nous, et quelqu'un cria à cette vue : « Fuyons, retirons-nous, loin de la main du Très Haut. Il vient à leur secours, mais nous, malheureux, il prépare notre ruine... » et le chemin de la mer Rouge fut recouvert par les flots et toute l'armée périt... »

(*Épisode des palmiers et des douze fontaines.*)

Puissant Moïse, apprends comment était l'endroit que nous avons trouvé pour camper dans ce vallon salubre. Il est là-bas, comme tu peux le voir. Une lueur partie de là-bas l'a éclairé pendant la nuit, et nous a servi de signe : on eût dit une colonne de feu. Là nous avons trouvé une prairie ombragée et des sources vives : c'est une terre riche et grasse, qui fait jaillir douze sources d'un seul

226. τεράστια au lieu de τέρατα (Gaisf.).

230. συντόμως au lieu de συντόνως (?)

231. εἰσεκύρσαμεν. Ce composé est un néologisme; la préposition εἰς jure d'être associée au verbe κύρω. Je me demande s'il ne faut pas lire : ἐν δ' ἐκύρσαμεν. Le εἰσεκύσαμεν des mss. I. D E ne signifie rien.

237. Je lis κύματα. Les mss. portent κῦμα δ'; mais dans cette leçon, le δὲ de l'apodose est de trop et détruit le sens de la phrase. — μέγα joue le rôle d'un adverbe.

239. J'adopte la leçon χερὸς, qui ne se trouve que dans Paris. B; tous les autres mss. portent χέρας, et c'est la leçon qu'après Gaisford, ont adoptée les éditeurs; mais πρόσθεν χέρας n'est pas grec, et la notion que représente *auparavant*, si l'on veut faire de πρόσθεν un adverbe, ne cadre pas ici; au contraire, des expressions telles que πρόσθεν προσώπου, χερὸς, ὀφθαλμῶν κυρίου φεύγειν sont toutes naturelles chez un écrivain juif.

244. Je lis αὖλιν; ce mot s'emploie rarement avec le sens de camp (ἔπαυλιν), mais s'appuie cependant sur l'autorité considérable d'Homère, I, 232, ἐγγὺς γὰρ νηῶν καὶ τείχεος αὖλιν ἔθεντο. La leçon des mss. αὐτῇ n'offre aucun sens, pas même si on lit avec Dübner τῇδε γε εὐαεῖ νάπῃ. Il est vrai que la correction de Dübner supprime la préposition gênante ἐπὶ, car πρὸς αὐτῇ τῇδε ἐπὶ νάπῃ est insoutenable, mais alors la phrase s'alourdit de la particule με plus gênante encore.

246. Dübner explique ainsi cette phrase : « *Mais voici que maintenant il est éclairé par la colonne de feu qui est notre guide.* » Cette interprétation, qui n'explique pas le moins du monde le τόθεν justement suspect (et c'est ce que l'illustre philologue accorde à Gaisford), est déjà condamnée par ce fait qu'il faudrait alors, en dépit du poète, que l'entretien ait eu lieu pendant la nuit. Dübner ajoute : *reste à corriger* ἐκεῖ *et* τόθεν. Or, il me semble que τόθεν seul est à corriger. La colonne de feu, j'imagine, avait d'abord montré, pendant la nuit, l'endroit propre à l'établissement d'un camp, donc c'était Dieu lui-même qui conduisait la marche, comme c'était lui aussi qui avait montré à Moïse le bois (ἔδειξεν αὐτῷ Κύριος ξύλον. Exode, xv, 25) par lequel Moïse rendit potable l'eau amère de Merra. C'est là la seule raison qui m'empêche de considérer comme absolument certaine la lecture τὸ Θεοῦ δὲ φέγγος ἐξέλαμψέ νιν.

247. εὐφρόνην (Dübner). Les mss. portent εὐφρόνης.

ὑγράς τε λιβάδας. δαψιλὴς χῶρος βαθὺς,
250 πηγὰς ἀφύσσων δώδεκ' ἐκ μιᾶς πέτρας.
στελέχη δ' ἐρυμνὰ πολλὰ φοινίκων πέλει
ἔγκαρπα, δεκάκις ἑπτά, καὶ (κατάρρυτος)
χλόη πέφυκε θρέμμασιν χορτάσματα.

Εἶτα ὑποβὰς περὶ τοῦ φανέντος ὀρνέου διεξέρχεται·

Ἕτερον δὲ πρὸς τοῖσδ' εἴδομεν ζῷον ξένον
255 θαυμαστὸν, οἷον οὐδέπω ὥρακέ τις.
διπλοῦν γὰρ ἦν τὸ μῆκος ἀετοῦ σχεδὸν,
πτεροῖσι ποικίλοισιν ἡδὲ χρώμασι.
στῆθος μὲν αὐτοῦ πορφυροῦν ἐφαίνετο,
σκέλη δὲ μιλτόχρωτα, καὶ κατ' αὐχένα
260 κροκωτίνοις μαλλοῖσιν εὐτρεπίζετο
κάρα δὲ κοττοῖς ἡμέροις παρεμφερὲς,
καὶ μηλίνῃ μὲν τῇ κόρῃ προσέβλεπε
κύκλῳ, κόρη δὲ κόκκος ὡς ἐφαίνετο·
φώνην δὲ πάντων εἶχεν ἐκπεπρεστάτην.
265 βασιλεὺς δὲ πάντων ὀρνέων ἐφαίνετο
ὡς ἦν νοῆσαι. πάντα γὰρ τὰ πτήν' ὁμοῦ
ὄπισθεν αὐτοῦ δειλιῶντ' ἐπέσσυτο,
αὐτὸς δὲ πρόσθεν ταῦρος ὡς γαυρούμενος
ἔβαινε κραιπνὸν βῆμα βαστάζων ποδός.

249. χῶρος πηγὰς ἀφύσσων. Peut-être cette hardiesse doit-elle être rapprochée de Eur., *Hipp.*, 121, ὕδωρ στάζουσα πέτρα.

252. Je lis κατάρρυτος pour supprimer l'hiatus. Les mss. portent ἐπίρρυτος.

rocher. On y voit de nombreux troncs de palmiers, riches en fruits; il y en a soixante-dix, l'herbe y est grasse et les bêtes pourront y paître abondamment.

(*Épisode de l'oiseau.*)

... Nous avons vu encore un autre animal étrange, admirable, et comme jamais on n'en a vu. Il avait à peu près deux fois la taille d'un aigle; le plumage de ses ailes était bigarré, sa gorge était de pourpre, ses pattes de couleur vermillon, et sur la nuque il avait une touffe de poils safran. Sa tête était semblable à celle des coqs domestiques; il regardait autour de lui de ses yeux verts et sa pupille semblait une graine. Le son de sa voix était plus merveilleux que tout. Il paraissait le roi de tous les oiseaux; du moins pouvait-on le penser, car tous les oiseaux s'avançaient derrière lui remplis de crainte. Mais lui, comme un taureau superbe, il marchait devant, d'un pas rapide et majestueux.

K. KUIPER.

(*A suivre.*)

253. χλόη πέφυκε (Gaisf.). Mss. : πέφυκε χλόη.

255. Je ne puis pas admettre que l'hiatus οὐδέπω ὥρακε remonte à Ezéchiel, quand bien même la forme ὥρακε ne serait pas choquante par elle-même. Peut-être a-t-il écrit οὐδεπώποτ' εἶδέ τις?

261. Vossius propose de corriger en κοττοῖς les mots κοίτης ἡμέροις (var. ἡμέρης) que portent les mss. (car, d'après Hésychius, κοττοὶ οἱ αλεκτρυόνες διὰ τὸν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ λόφον). A la fin du vers, il faut sans doute lire παρεμφερής « semblable par la tête au coq », au lieu de παρεμφερές.

L'ENTERREMENT DES CRIMINELS

D'APRÈS LE TALMUD ET LE MIDRASCH

D'après la Mischna de *Sanhédrin*, VI, 5, les criminels condamnés à mort et exécutés par un tribunal juif n'étaient pas enterrés dans le tombeau de leurs pères, mais le tribunal avait deux lieux de sépulture, l'un pour ceux qui avaient été décapités ou étranglés, l'autre pour ceux qui avaient subi le supplice du feu ou celui de la lapidation. Toutefois cette inhumation n'était que provisoire : quand la chair s'était décomposée, les ossements étaient réunis et déposés dans le caveau de famille. Pour expliquer cette façon particulière d'enterrer le coupable une première fois, la *Tosefta* de *Sanh.*, IX, 8 (j. *Sanh.*, VI, 23 *d*, 65) dit, en citant le verset de Ps., XXVI, 9, que le pécheur ne doit pas reposer à côté de l'homme pieux (cf. b. *Sanh.*, 47 *a*) [1]. Cette explication est claire et elle est conforme à ce que raconte Josèphe (*Antiquités*, V, 1, 14). Il nous dit qu'Achan, qui, d'après Josué, VII, 25, fut lapidé et sur le cadavre duquel un monceau de pierres fut élevé, reçut, la nuit, une tombe ignominieuse et digne d'un cri-

[1] Il est singulier qu'il y ait eu deux emplacements pour l'inhumation des suppliciés ; d'après le Talmud ce serait parce que les auteurs de fautes de gravité différente devaient être séparés, ce qui me paraît dénué de toute vraisemblance. Peut-être faut-il faire remonter cette distinction à cette circonstance que la loi mosaïque ne désigne expressément que deux genres de supplices, celui de la lapidation et celui du feu, tandis que la décapitation était cherchée dans le mot הרג, ce qui n'était pas admis par tous les docteurs, et que la strangulation n'a même pas d'appui dans le texte de la loi. Ces deux peines semblent avoir eu à l'origine un caractère militaire et ne se sont introduites peut-être que sous une influence étrangère. Les Sadducéens, dont la législation se fondait sur la lettre de la loi, peuvent avoir appliqué d'abord les premières seulement, puis aussi les autres et c'est pour celles-ci qu'on aura choisi un autre lieu de supplice, y compris les tombes. Peut-être cette réforme fut-elle introduite seulement sous l'influence des Pharisiens pour d'autres causes, qui ne peuvent être développées ici.

minel [1]. Il est manifeste que Josèphe ne fait ici que reproduire l'usage en vigueur de son temps; mais il ne nous apprend pas que ce tombeau ne recevait le malfaiteur que quelques jours ou quelques semaines. Nous nous attendrions à ce que les coupables fussent enterrés une seule fois, soit dans le tombeau des suppliciés, soit dans le caveau de leurs aïeux (le premier cas est plus vraisemblable), et le règlement édicté par la Mischna que nous venons de citer donne l'impression que l'inhumation des criminels dans un lieu spécial avait été entièrement supprimée et qu'il ne s'en était conservé qu'un souvenir.

Une baraïta (reproduite dans j. *Moed Katan*, I, 80 *c*, en bas; *Sanh.*, VI, 23 *a*, l. 65) nous donne plus de détails sur l'enterrement temporaire des suppliciés : בראשונה [2] היו קוברין אותן במדהמורות נתיבל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן ברזים. אותו היום היה מתאבל ולמחר היה שמח לומר שנינוחו אבותיו מן הדין. ולא עוד אלא היו קוברין אותן בפני עצמן הנסקלין בנשרפים והנהרגין במחנקין, הוא שדוד אומר אל תאסוף עם חטאים נפשי. « On les inhumait d'abord dans des מדהמורות; quand la chair s'était putréfiée, on ramassait les ossements, qu'on enfouissait dans des רזים. Le fils du condamné gardait le deuil le premier jour et se réjouissait le lendemain, parce que son père, désormais en repos, n'était plus inquiété par la justice. » L'enterrement dans les מדהמורות rendait possible la décomposition des chairs; le mot lui-même est énigmatique, mais il est expliqué, d'après Ps., CXL, 11, par « fosse profonde [3] ».

Nous voyons ailleurs encore que l'inhumation réitérée était une coutume établie. Dans *Semahot*, XII, R. Eléazar b. Sadoc fait, en effet, le récit suivant : « Mon père m'avait dit avant de mourir : enterre-moi d'abord בבקעה, puis réunis mes os et place-les בגלוסקמא בארזין [4]; mais ne les réunis pas de tes propres mains

[1] Dans *Antiq.*, IV, 8, 6, Josèphe, rendant le passage de Deut., XXI, 23, dit : « Celui qui ose blasphémer Dieu est lapidé, pendu toute une journée et enterré ἀτίμως καὶ ἀφανῶς « sans honneur et obscurément ». Nous avons là l'enterrement nocturne, expressément mentionné dans *Antiq.*, IV, 8, 24.

[2] Dans *Sanhédr.*, le début est ainsi conçu : בראשונה היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן, mais Nahmanide, dans תורת האדם, p. 37 *d*, a la leçon exacte de *Moed Katan*, qui est encore confirmée par *Tos. Sanh.*, IX, 8, où il est dit, en effet : נתיבל הבשר שלוחי בית דין מלקטין העצמות וקוברין אותן בארזים, ואפילו מלך של מלכים לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו אלא בקברות בית דין שני קברות היו מחוקנות לבית דין... Ce texte suggère l'idée qu'à l'origine tous les suppliciés étaient enterrés auprès de leurs pères et qu'à une époque postérieure on décida d'infliger une flétrissure à leurs corps pendant un court intervalle. — Pour שנינוחו אבותיו, Nahmanide a שנינוחו עצמות אביו, ce qui paraît plus exact.

[3] Levy, *Nh. Wörterbuch*, III, 40 *a* : profondeurs où coule l'eau; Kohut, *Aruch completum*, V, 95 *b*, d'après David Kimhi : fosses profondes.

[4] Nahmanide, תורת האדם, 80 *a*; Jacob Ascheri dans le *Tour Yoré Déa*, 403, ont בגלוסקמא, et non simplement בארזים.

(afin que je ne sois pas méprisé à tes yeux). C'est ce que je fis. Yohanan alla, rassembla les ossements et étendit sur eux un linge; puis j'allai moi-même, déchirai mes vêtements (Nahmanide : j'étendis sur les os un linge) et je les couvris de mottes sèches. Ce qu'il avait fait à mon père, je le lui fis, à lui [1]. » Sadoc se fait enterrer dans une בקעה [2], en rase campagne, et non dans la roche, afin que la chair de son corps se décompose dans la terre molle et humide; ensuite ses ossements devaient être enterrés dans des ארזין, ce qui ne peut être « des cèdres », sens ordinaire du mot, car il n'y a pas, dans ces circonstances, occasion à un pareil luxe, mais ou bien une niche taillée dans le rocher, ou bien une urne [3].

Ce n'était pas là seulement le désir d'un original, mais une coutume suivie par beaucoup de personnes, car le même R. Eléazar b. Sadoc [4] raconte (*Semah.*, XII; *Tos. Meguilla*, IV, 15) qu'il y avait à Jérusalem des confréries dont les membres visitaient ceux qui étaient en deuil, participaient aux repas de noces, aux réjouissances des circoncisions et au ramassement des ossements des

[1] Isaac ibn Giat, dans שערי שמחה, p. 74 (cf. Brüll, dans ses *Jahrbücher*, I, 22), donne ce récit sous une forme un peu différente, d'après une autre rédaction du Traité des deuils : כל העצמות אדם מלקט חוץ מעצמות אביו ואמו. אמר רבי אלעזר בר צדוק אמר לי אבא כשתהיו מלקטין עצמותי אל תכנסו לראותן עד שיפרסו עליהן סדין. וחכמים אומרים נותנין בשני סודרים של אביו בסודר אחד ושל אמו בסודר אחר.

[2] Les dictionnaires rendent בקעה par « vallée », ce qui ne donne pas de sens satisfaisant ici ; des passages comme *Bernch.*, 62*a* : אמר עולה אחורי הגדר נפנה מיד, ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומעו. איסי בר נתן מתני הכי, אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומע, ובבקעה כל זמן שאין חבירו רואהו, montrent que ce mot désigne un champ ou un jardin ouvert, par opposition au champ entouré d'un mur ou d'une haie. Cette explication convient parfaitement aux passages suivants : *Houllin*, 110*a*, רב בקעה מצא וגדר בה גדר « Rab trouva un champ sans clôture et l'entoura d'une haie » ; *Baba Batra*, 61*b*, המוכר שדה לחבירו בבקעה גדולה ; *Tohorot*, VI, 5 (*Sabbat*, 6*a*), נכנס לבקעה ברמות הגשמים וטומאה בשדה פלונית ואמר הלכתי למקום הלז וארני יורע אם נכנסתי לאותו השדה ; *Ibid.*, VI, 7 : הבקעה ברמות החמה רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה וברמות הגשמים רשות היחיד לכך ולכך.

[3] Le manuscrit de M. A. Epstein, de Vienne, dont j'ai pu me servir grâce à l'obligeance de son possesseur, porte ici : לקט עצמותי ותנם בגלוסקמא אזורם et immédiatement avant : רבי יוחנן בן נורא אומר סוף אפיקרסין להתאכל וסוף עצמות להתערב אבל מלקטן ונותנן באיזורן. Il s'agit d'un récipient qui empêchait les ossements de plusieurs personnes de se mêler et qui, partant, ne pouvait être de bois. Mais comme גלוסקמא se trouve à côté, le récipient est déjà nommé. Ce qui est sûr, c'est que Nahmanide et le *Tour* n'ont pas ce mot, qui pourrait être une glose explicative.

[4] Ce n'est pas Eléazar b. Sadoc de Galilée, car le père de celui-ci est mort en Médie (*Semah.*, XIII ; b. *Nazir*, 44*a*) et Eléazar demeurait vraisemblablement à Tibériade, où Elischa b. Abouya était le chef de l'école. C'est plutôt Eléazar b. Sadoc qui demeura à Jérusalem jusqu'en 70, puis à Yabné, auprès de R. Gamliel, et à qui nous devons beaucoup de renseignements sur Jérusalem.

cadavres. Ce fait concorde avec la circonstance que nous lisons de nombreux préceptes sur le recueillement et l'enterrement des ossements dans *Semahot* XII; b. *Moed Kat.*, 8 *a*; j., I, 80 *c*, l. 73 et ss., préceptes énoncés par Yohanan b. Nouri, Aquiba, Eléazar b. Sadoc et d'autres docteurs. Mais, de la façon dont ces renseignements sont donnés, on a l'impression que c'était un usage non pas général, mais limité à certains cercles; il n'en est pas moins singulier qu'on ait procédé pour l'enterrement des suppliciés comme pour celui du pieux R. Sadoc.

Nous lisons, d'autre part, dans le Midrasch *Qohélet Rabba*, sur I, 15, § 1 : « Deux malfaiteurs vivaient et péchaient ensemble; mais le premier fit pénitence avant de mourir, de sorte qu'il fut, dans l'autre monde, en la compagnie des justes. Le second négligea de se repentir et alla grossir le nombre des impies. Quand il aperçut son compagnon au milieu des justes, il demanda : « Y a-t-il ici des privilèges ? N'avons-nous pas, lui et moi, vécu, volé et péché de concert, pourquoi donc occupons-nous des places différentes ? » Il reçut alors cette réponse : « Insensé! מנוול היית לאחר מיתתך ימים (ו)שלשה ולארון לא הכניסוך ובחבלים גררוך לקבר, תחתיך יוצע רמה ומכסך תולעה, וראה חבירך בנוולך ונשבע לשוב מדרך רשעתו ועשה תשובה כצדיק... : tu as été avili après ta mort pendant trois jours [1], tu n'as pas été placé dans une bière, mais traîné avec des cordes dans la tombe; les vers ont formé ta couche et les vermisseaux ta couverture. Quand ton compagnon vit ton ignominie, il jura d'abandonner sa mauvaise voie et il vint à résipiscence comme un homme pieux. » On remarquera, avant tout, que le criminel dont le cadavre subit cet outrage pendant trois jours doit être considéré, soit comme exécuté et ainsi traité par la justice, soit comme condamné par ses parents ou ses concitoyens à cette flétrissure, par une espèce de jugement des morts. Il est inhumé sans cercueil, afin que les insectes puissent librement le ronger par le haut et par le bas — d'après Is., XIV, 11 — et il est traîné dans la fosse au moyen de cordes. On ne nous dit pas très clairement si la flétrissure a duré en tout trois jours, de sorte qu'après ce temps le malfaiteur aurait été exhumé et enterré auprès des siens, ou bien s'il est resté trois jours sans sépulture et a été, ensuite, mis en terre d'une façon ignominieuse. Comme il n'est pas vraisemblable qu'on l'ait traité, le jour de sa mort, autrement que le supplicié dont parle Deut., XXI, 23, l'outrage qu'on lui fit subir

[1] Dans *Ruth Rabba*, sur III, 4, on lit le même récit en ces termes : מנוול היית ומושלך לאחר מיתתך שלשת ימים ולא בחבלים גררוך לקבר, de sorte qu'il faut lire également dans notre texte שלשת, comme Straschun en fait déjà la remarque.

consistait en ce qu'il resta inhumé trois jours durant sans cercueil, après qu'il eut été traîné avec des cordes au lieu de sépulture ; mais ensuite il fut de nouveau enseveli auprès des siens.

S'il en est ainsi, ce traitement correspond à celui qu'exerce le tribunal à l'égard du condamné à mort, et il va de soi que la flétrissure infligée au brigand n'était pas plus grande que celle que décrétait la justice.

Or, on signale ici le fait que le cadavre ne fut pas placé dans une bière ולארון לא הכניסוך ; ce ne peut pas être un traitement déshonorant, car une série de passages du traité *Semahot* montrent que les morts n'étaient pas toujours portés au tombeau enfermés dans un cercueil, mais nus et étendus sur une couche. Déjà Nahmanide (תורת האדם, 37 *d* et ss.) s'est occupé de la question de savoir si l'ensevelissement se faisait dans une bière et il est arrivé à cette conclusion que cette pratique n'est nullement valable et que l'inhumation dans un cercueil n'est pas régulière, car le corps doit être en contact avec la terre. Traiter ici cette question me mènerait trop loin ; je me contenterai de citer quelques passages qui montrent qu'à l'époque des Tannaïtes on enterrait sans cercueil. On fait un devoir à celui qui trouve un cadavre en plein champ de l'enterrer sur place (*Semahot*, IV, 33 ; b. *Eroubin*, 17 *b*). Dans b. *Moed Kat.*, 27 *b* en bas, une baraïta dit : « Auparavant on découvrait le visage des riches et on couvrait celui des pauvres, qui était devenu noir par l'effet de la faim ; comme les pauvres avaient honte de cette différence de traitement, on décréta que, par égard pour eux, on couvrirait le visage de tous les morts. » D'après *Semahot*, VIII, on dénoue les cheveux des fiancées et on couvre le visage des fiancés. Dans *Moed Kat.*, 27 *b* ; *Tos. Nidda*, IX, 17, on dit : « Auparavant l'enterrement du mort occasionnait de grandes dépenses aux parents, de sorte que ceux-ci se dérobaient à ce devoir ; alors R. Gamaliel ordonna qu'on l'enterrât dans un simple linceul de lin, et le peuple adopta cette mesure. » Toutes ces circonstances supposent que le cadavre était visible à tous lorsqu'on le portait au tombeau. La même conclusion est sous-entendue par la disposition édictée dans la Mischna de *Moed Kat.*, III, 8 : « On n'expose jamais en public la civière des femmes, pour respecter les convenances. » De plus, il est toujours question de la מטה, qui ne peut être le cercueil ; elle est mentionnée dans II Sam., III, 31, et dépeinte minutieusement par Josèphe dans la description des funérailles d'Hérode (*Bell. jud.*, I, 33, 9 ; *Antiq.*, XVII, 8, 3). Elle était toute d'or, ornée de pierres précieuses ; sur elle était étendue une couverture de pourpre qui portait le corps du roi, le diadème sur la tête et le

sceptre à la main. C'est du même objet que parle la baraïta de *Aboda Zara*, 11 *a* : « On brûle en l'honneur des rois leur civière et leurs meubles. » A la vérité, l'expression נושאי המטה וקובריה « les porteurs de la מטה et ceux qui l'enterrent » — expression qui revient souvent — semble militer pour l'identité avec le cercueil (*Semah.*, IV, 13, 29; VI), mais, en réalité, on dit seulement que la civière était également descendue dans la fosse. De même, la circonstance que, dans une phrase de R. Simon b. Gamaliel, on emploie מטה (dans b. *Sanh.*, 48*b* en haut) et ארון (dans *Semah.*, IX, *i. f.*) ne peut être invoquée dans ce sens, car il pourrait y avoir dans le dernier passage une inexactitude provenant d'un usage en vigueur en un autre temps ou en un autre lieu. Nous lisons, en effet, dans *Edouyot*, V, 5, qu'on plaça une pierre sur la bière d'Akabia b. Mehalalel, mort excommunié; dans b. *Berach.*, 19 b, R. Eléazar b. Sadoc raconte qu'il sauta par-dessus des cercueils pour aller à la rencontre d'un roi juif; d'après *Abot de R. Natan*, IV, 12*a* (2e recension, VI, 10*a*) Yohanan b. Zaccaï fut porté comme mort dans un cercueil hors de Jérusalem; d'après *Semah.*, VIII, on suspendit au cercueil de Samuel le Petit une clef et un livre, parce qu'il n'avait pas de fils; dans *Semah.*, I, 5, on dit qu'il ne faut pas manifester de tristesse dans la maison d'un mourant, ni y transporter la bière, avant que la mort ait fait son œuvre. D'après la Mischna de *Moed Kat.*, 24 *a* et *b*; *Semah.*, III, 3, les nouveaux-nés sont portés dans les bras, les enfants âgés de 30 jours dans une caisse, ceux de 12 mois sur une civière. R. Yehouda dit : « Si le père veut rendre des honneurs particuliers à un enfant âgé de 3 ans, il peut faire apporter un cercueil au lieu de la sépulture. » Il peut y avoir eu là-dessus, dans différentes contrées de la Palestine, un usage différent, et c'est seulement dans les cas où le cadavre était porté dans un endroit éloigné que le cercueil apparaît comme d'un usage général; il en est ainsi du patriarche Juda I, qui dicte ses dernières volontés au sujet de son cercueil dans j. *Kilayim*, IX, 32 *b*, l. 3, et qui, mort à Sepphoris, fut enterré à Bet Schearim, comme il est dit dans ce dernier passage et dans b. *Ketoub.*, 103 *b*, en bas. De même les cadavres portés de Babylonie en Palestine, pour y être enterrés, étaient enfermés dans des cercueils (j. *Kilayim*, IX, 32 *b*, l. 39; 32 *d*, l. 3) [1].

[1] Les ossements des morts étaient, comme nous l'avons déjà vu, enterrés dans גלוסקמא, une caisse; mais nous trouvons aussi, pour le transport des ossements, la דוסיקיא, qui est expliquée par tous les lexicographes et récemment par Blau (*Buchwesen*, 179) par « double sac », δισάκκιον. Dans b. *Berach.*, 18 *a*, une baraïta dit : « Celui qui transporte des ossements d'un endroit à l'autre ne doit

Mais alors nous ne comprenons pas pourquoi on fait ressortir comme un outrage infligé à la dépouille mortelle du brigand le fait qu'il n'a pas été enterré dans un cercueil. Le mot ארון, dans la phrase ולארון לא הכניסוך, ne signifierait-il pas plutôt la même chose que ארזים pour les suppliciés et ne faut-il pas lire ce mot ainsi? Pour que cette faute, d'ailleurs facile à concevoir, ait pu se produire, il ne faut laisser tomber aucun mot, car la *Tosefta* de *Sanh.*, IX, 8, porte également וקוברין אותן בארון pour בארזן; dans ce cas, הכניס « il fait entrer » confirmerait, pour ce dernier mot, le sens de « niche funéraire ».

D'après le même Midrasch, notre malfaiteur avait été traîné dans la fosse au moyen de cordes. Qu'est-ce à dire? Le cadavre était transporté par des cordes, lesquelles servaient aussi à le faire glisser. Nous retrouvons ce trait dans la baraïta de b. *Pesah.*, 56 *a*, en haut (j. *Nedar.*, VI, 40 *a*, l 7; b. *Sanh.*, 47 *a*). Il y est dit : Ezéchias fit six choses; pour trois les docteurs lui donnèrent leur assentiment, pour trois ils le lui refusèrent : 1° גירר עצמות אביו על מטה של חבלים : il traîna les ossements de son père sur une civière de cordes; 2° il mit en pièces le serpent d'airain; 3° il fit disparaître le Livre des Guérisons : pour ces trois choses il obtint leur approbation; 4° il coupa les portes du Temple et les envoya au roi d'Assyrie; 5° il boucha les eaux du Guihon supérieur;

pas les mettre dans une דסקיא et celle-ci sur un âne, afin de chevaucher dessus, ce qui serait un traitement méprisant; mais cela est permis si l'on redoute des non-juifs ou des brigands. Il en est de même des rouleaux de la loi. » La même baraïta se trouve dans j. *Berach.*, III, 6 *d*, l. 47, ainsi conçue : « Si une דייסקי est pleine de livres ou contient des ossements, il faut la mettre derrière soi et ainsi voyager. » Il s'agit d'un objet qu'on a, en général, sous soi, quand on va à cheval, et qui, dans ce cas, doit être, par égard pour le contenu, placé derrière le cavalier. Le même passage est reproduit avec des variantes dans *Semah.*, XIII : « Celui qui transporte des ossements ou des livres saints ne doit pas les mettre sur une voiture, un navire ou une bête de somme et s'asseoir dessus; mais si c'est pour l'utilité de l'objet transporté, ou pour éviter les droits de sortie et d'entrée, la chose est permise. » Nous trouvons la דסקיא comme faisant partie du harnachement de l'âne dans *Tos. Baba Batra*, VI, 2; b., 78 *a* : « Celui qui vend un âne ne vend pas par cela même la דיסקיא, le כרמני et le sac. » Mais qu'il ne faille pas songer à un double sac, c'est ce que montre b. *Sabbat*, 142 *b*, j., XVI, 15 *c*, l. 68, où R. Assi raconte qu'un jour de sabbat, quelqu'un ayant oublié dans la rue une דסקיא pleine d'argent, R. Yohanan demanda ce qu'il fallait faire à cause du sabbat. Se figure-t-on un double sac rempli d'argent qu'on aurait oublié dans la rue? Dans j. *Eroubin*, VI, 23 *c*, l. 17, R. Jacob b. Aha dépose dans l'auberge son bâton, ses chaussures et sa דייסיקיא, qui devait donc contenir tout son bagage. Semblablement les mots מקלו ותרמילו, dans *Yebam.*, XVI, 7, désignent les effets d'un voyageur dans l'auberge (*Sabbat*, 31 *a*; j. *Schebouot*, VIII, 38 *c*, l. 58); de même, dans *Berach.*, IX, 5 : במקלו ובמנעלו ובאפונדתו et dans *Rosch Haschana*, II, 9 : במקלך ובמנעותיך. Dans *Baba Kama*, 105 *a*, דסקיא est une bourse; dans j. *Sabb.*, VII, 10 *c*. l. 41, on lit : אזנים של דיסקיא קושר ומתיר נעשה כפותח וכנועל בשבת. Il me paraît plus vraisemblable de dériver notre mot de σάγιον, diminutif de σάγμα, qui désigne l'objet dont on charge le cheval, l'âne ou le mulet, couverture ou bât.

6° il déclara Nissan embolismique pendant Nissan même : sur ces trois points, ils ne l'approuvèrent pas. On voit que le n° 2 est la simple reproduction de II Rois, XVIII, 4; le n° 4 de II Rois, XVIII, 16; le n° 5 de II Chron., XXXII, 30; le n° 6 repose sans doute sur II Chron., XXX, 20 et ss; le n° 3 n'est indiqué nulle part dans la Bible, mais il a sa source dans la guérison merveilleuse du roi Ezéchias, contée dans II Rois, XX, 1-3; Isaïe, XXXVIII, 1-3; II Chron., XXXII, 24, et, d'autre part, il est fait mention dans Suidas (*s. v.* Ezéchias) et chez d'autres (v. Schürer, III, 304) d'un Livre des remèdes du roi Salomon qui fut caché par Ezéchias. Par contre, le n° 1, la flétrissure infligée au cadavre du roi Achaz par son fils Ezéchias, n'a aucun appui, à ma connaissance, dans le texte biblique. C'est seulement la contradiction entre les deux mentions de l'enterrement, dans II Rois, XVI 20 : « il fut enterré avec ses pères dans la ville de David », et dans II Chron., XXVIII, 27 : « on l'enterra dans la ville de Jérusalem, car on ne l'inhuma pas dans le tombeau des rois d'Israël », c'est cette contradiction qui a pu conduire à admettre que le corps de ce roi reçut un traitement particulier, qu'il fut inhumé d'abord, non pas auprès de ses pères, comme l'exigeait l'ancien usage, mais dans la ville de Jérusalem, et que plus tard, toutefois, il fut porté dans le Tombeau des Rois. On expliquerait ainsi qu'Ezéchias eut l'occasion de ne pas traiter le cadavre de son père selon les us et coutumes; mais pourquoi l'aurait-il traîné sur une civière de cordes et que voulait-on faire entendre par là?

D'après II Sam., III, 31, Abner, le lieutenant de David, fut porté au tombeau sur une מטה; il en fut de même pour Hérode, d'après Josèphe (*Bell. jud.*, I, 33, 9; *Antiq.*, XVII, 8, 3). Cet auteur raconte que les habitants de Tibériade, par haine pour le roi, et dans leur sottise, construisirent une belle civière, l'élevèrent, et, s'étant rangés autour d'elle, se lamentèrent burlesquement, en riant et plaisantant. La *Tosefta* de *Nidda*, IX, 10, dit au sujet de la civière mortuaire généralement employée : « Auparavant on emportait les riches sur un דרגש, et les pauvres sur une כליבא; plus tard, par égard pour les pauvres, on emportait indifféremment les riches sur l'un ou sur l'autre. » Nous ne reconnaissons pas avec certitude la signification exacte de ces deux mots; mais il n'est pas douteux que le premier désigne une couche plus noble, le second une couche plus misérable; דרגש est, en effet, dans le Targoum Jonathan sur Gen., XLVII, 31, la traduction de la מטה sur laquelle Jacob malade est couché, et dans *Nedarim*, VII, 5, on lit : « Celui qui s'est interdit par un vœu l'usage du lit peut se servir d'un דרגשׁ, d'après R. Méir; les docteurs disent que le דרגש

est compris dans le terme de « lit ». Celui qui s'interdit le דרגש peut se servir d'un « lit ». De ce texte il ressort que דרגש est une espèce particulière de lit. Dans b. *Moed Kat.*, 27 *a*, R. Simon b. Gamaliel exige qu'en signe de deuil, les lits soient renversés : דרגש מהיר את קרביטיו והוא נוטל מאליו, et de même j. *Berach.*, III, 5 *d*, l. 70 : דרגש נקפת ואותה נכפית רבי שמעון בן אלעזר אומר שרגש קלבנטרין שלה ויו (cf. *Semah.*, XI). D'après ces textes, le דרגש est un lit qui devient impropre au service, même s'il n'est pas renversé, quand l'une de ses pièces est détachée et abaissée. Il semble que cette pièce soit le dossier et cette explication est confirmée par le mot de j. *Nedar.*, VII, 40 c, l. 25 : קלנטרין pour קלבנטרין qu'on interprète par κλειδάριον[1]. Le fait même qu'en syriaque le mot דרגש est employé pour rendre κράββατος, et qu'ailleurs il désigne la crèche (Brüll, 37), fait comprendre que דרגש signifie le brancard avec un enfoncement en forme de crèche pour le coucher. A cette explication correspond celle que donne R. Yirmiya dans b. *Moed Kat.*, 27 *a* (cf. j. *Berach.*, II, 5 *d*, 13), דרגש סרוגו מרוחב מטה סרוגה על גבה, que la partie tressée du דרגש est en profondeur, celle du lit en hauteur. En tout cas, ce meuble est la couche des gens distingués et c'est pourquoi il sert, d'après *Sanh.*, II, 3, de siège au roi en deuil, quand on lui offre un repas, tandis que le peuple s'assied à terre. Ces litières servaient de lieu de repos aux riches malades, comme on voit par Marc, II, 4, 9, 11, 12; Actes, V, 15, et, après leur mort, on s'en servait pour les porter à leur demeure dernière. Il en est de même du lit qui est mentionné dans les passages qui ont été réunis plus haut[2]. Dans les discussions halachiques ces meubles sont décrits avec plus de précision et nous apprenons que c'était une pièce carrée, en bois, dont les côtés étaient appelés ארוכה dans la longueur et קצרה dans la largeur (*Kélim*, XVIII, 5; *Tos.* II, VIII, 6); elle avait quatre pieds (כרעים, *Soucca*, II, 5; *Kélim*, XVIII, 5) qui étaient si élevés qu'on pouvait dormir sous le lit, et on y dormait en effet (*Soucca*, II, 1). La couche était formée par une corde que l'on tirait au travers des parois latérales (*Kélim*, XVI, 1; XIX, 1; cf. *Ketoubot*, 65 *a*, en bas) et parfois, quand la corde était trop longue, elle dépassait (*Tos. Kélim*, II, IX, 4). Si quelqu'un tombait malade

[1] Sirmond קרבטיו parle résolument en faveur de l'explication de Brüll (dans le *Tachkemoni* de Kobak, VIII, 35, et ss.), qui y voit, au lieu du fauteuil de l'Aruch, la litière, κράββατος ; de même Löw, dans Krauss, *Lehnwörter*, II, 545 *b*. Il ne peut cependant s'agir des banderoles de la civière, mais des supports qui servent à la porter, κραββατόμυα.

[2] Le lit faisait partie de l'installation de toute maison tant soit peu aisée, cf. Ib Bois, IV, 10; d'après la Mischna de *Ketoub.*, V, 8, le mari doit donner à sa femme, s'il confie son entretien à une autre personne, un lit, une couverture, une natte.

sur un lit de ce genre qui lui appartenait et s'il y mourait, on s'en servait pour le porter au tombeau; car, b. *Moed Kat.*, 24 *a*, on raconte que le lit sur lequel R. Houna était étendu ne pouvait pas passer par les portes de sa maison; on voulut alors le porter par-dessus les toits, ce que R. Hisda ne permit pas, alléguant une sentence ancienne; on voulut placer le mort sur une autre civière, mais R. Hisda rappela la maxime de R. Houna : חכם כבודו במטה ראשונה : on honore le docteur en le portant au tombeau sur la première couche. Il est vrai que ce fait se passe en Babylonie, mais les maximes alléguées par R. Hisda sont d'origine ancienne; la dernière paraît remonter à Rab, mais à la vérité seule la motivation est de Rab, et il est manifeste qu'elle-même vient de Palestine.

Quant aux pauvres qui ne possédaient pas de lit et qui dormaient à terre (*Abot*, VI, 4 : על הארץ תישן)[1], ils se servaient, d'après la *Tosefta* de *Nidda*, IX, 16, d'une כליבא[2]; c'était, à ce qu'il semble, une claie formée de tiges d'osier, de roseau ou de jonc entrelacées qu'ils employaient à défaut d'autre lit. Par consé-

[1] Comparez les moqueries débitées au théâtre par le mime contre les Juifs, dans *Echa r.*, proœmium 17 : « Les Juifs n'ont pas de bois pour faire cuire leurs aliments pour le samedi et ils emploient à cet usage leurs lits ; aussi dorment-ils à terre et leurs cheveux sont souillés de poussière. » *Sifra*, 109 *d* ; *Kidd.*, 22 *a* ; *Nedar.*, 50 *a*, parlent du coucher sur la paille.

[2] Le récit parallèle de *Moed Kat.*, 27 *a* et *b*, a, dans les éditions, כלרבה, voir Tossafot, 27 *b*, *s. v.*, et Aruch, IV, 236 *b* ; mais tous les textes dignes de foi portent כליבא ; cf. Rabbinowicz, *ad loc.* Ce mot désigne dans Amos, VIII, 1, une corbeille à figues ; dans Jér., V, 27, une corbeille pour la volaille, et il se retrouve avec la même signification dans *Bèça*, 24 *a*, où l'Amora Samuel dit, en parlant des oies, des poules et des pigeons, qu'ils regagnent le soir venu le כלוב. Le passage suivant de *Echa r.*, proœmium 9, *Pesikta*, 137 *b*, est encore digne d'attention : « Lors de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, les Ammonites pénétrèrent dans le Saint des Saints, y trouvèrent les deux chérubins, les prirent et les mirent dans une כליבה pour les montrer au monde ; cf. Buber, *ad l.*, note 3. Ce ne peut être une corbeille, mais un brancard portatif, et il faut comparer à ce texte celui de *Guittin*, 56 *b*, où Titus pénètre dans le sanctuaire, prend le rideau du Saint des Saints et, s'en servant comme d'une גורגותני, emporte, après les y avoir mis, tous les objets du Temple (*Gen. r.*, chap. x, 7) ; or גורגותני désigne une corbeille tressée avec des tiges d'osier, comme dans *Lévit. R.*, chap. XXII, 3, *Qohél. R.*, sur V, 8, § 3; כלרבא est manifestement une civière portative tressée avec de l'osier ou du jonc. Nous voyons ailleurs encore que les pauvres, quand il est possible, tressent ainsi leurs ustensiles ; ainsi *Moed Kat.*, 27 *a* : « Auparavant les riches apportaient dans les maisons des personnes en deuil des mets dans des vases d'argent ou d'or, les pauvres dans des corbeilles de tiges d'osier écorcées ; plus tard on décida, par égard pour les pauvres, que seules ces corbeilles pourraient être employées. » Dans la même baraïta on raconte que R. Gamaliel, en considération des frais d'enterrement qui pesaient sur les pauvres, décida qu'on le portât au tombeau dans de simples toiles de lin (*Tos. Nidda*, IX, 16). Mais nous lisons dans *Berach.*, 18 *b*, qu'une mère enterra sa fille dans une natte de roseaux. De même R. Josua b. Lévi raconte, dans *Lévit. R.*, chap. XXVIII, 1, qu'il vit à Rome un pauvre couché sur une natte de roseaux et couvert d'une natte.

quent, quand nous lisons que le roi Ezéchias fit traîner le cadavre de son père sur une civière de cordes, cela voudrait dire simplement qu'il le priva non seulement des honneurs dus au roi, qui était porté au tombeau sur une civière d'or, mais aussi de ceux que l'on rendait au riche, qui sortait en litière, et qu'il lui appliqua le traitement d'un homme ordinaire, lequel était porté à sa tombe sur une couche tressée avec des cordes. Mais le fait que le cadavre fut traîné sur la civière de cordes ne convient pas à cette explication, et ce qu'on dit du malfaiteur, à savoir qu'il fut traîné au tombeau avec des cordes ne s'explique pas davantage avec cette civière.

Or, nous retrouvons des détails semblables dans le Midrasch *Echa rabba*, sur III, 16. Nous y lisons, en effet : « Le fils de R. Hanina b. Teradion (le docteur galiléen qui périt dans la persécution religieuse sous Adrien) était entré dans une bande de brigands, mais il fut tué par ceux-ci, parce qu'il les avait dénoncés, et on lui remplit la bouche de terre et de pierres. Son père trouva son corps dans le désert; לאחר שלשה ימים נתנוהו בכליבא ובקשו לקלס עליו מפני כבוד אביו ולא הניחן : « Au bout de trois jours on le plaça dans une כליבא et on voulut réciter en son honneur un chant funèbre par égard pour son père, mais celui-ci ne le souffrit point. » Le texte du Midrasch des Lamentations publié par Buber n'a pas le mot כליבא en question. Le texte est encore reproduit avec quelques différences dans *Semahot*, XII : נמצא תפוח לאחר שלשה ימים נתנוהו בכבודו והניחוהו על גבי המטה והכניסוהו לתוך העיר והיו מקלסין לפניו בכבודו של אביו ושל אמו. Levons d'abord une difficulté : נתנוהו בכבודו ne peut pas signifier qu'on donna au mort un lieu de repos, car il n'est inhumé que plus tard. Avec נתן et ב on attendrait plutôt un mot comme cercueil ou quelque chose d'analogue. D'après le passage parallèle, בכבודו est évidemment une corruption pour בכליבא, mot que les copistes n'ont pas compris. D'autre part, les הלכות גדולות (éd. Mantoue, 142 *c*) et Nahmanide (תורת האדם, 33 *c*) ont, dans ce passage du Midrasch, au lieu de בכבודו, le mot מכמורת, qui est assurément plus clair, mais qui, à coup sûr, a été ajouté pour expliquer כליבא. Une Consultation d'un Gaon (תשובות הגאונים, éd. Coronel, 15 *b*), dans le récit parallèle de *Semahot* cité d'après אבל רבתי, porte également מכמוריות (cf. Müller, מפתח, 30 et ss.); ce sont des filets, ce qui correspond, en effet, au mot כליבא [1]. Ainsi, le cadavre déjà gonflé est placé sur

[1] Dans *Semah.*, XIII : המוצא עצמות בקבר הרי זה נותנן במכמורות, דברי רבי עקיבא, וחכמים אומרים לא יזיז ממקומם, ce n'est pas le même mot; il faudrait plutôt lire le terme obscur מהמורות, dont il a déjà été question plus haut.

une claie ou dans un filet et est ainsi porté en terre. La version beaucoup plus détaillée de *Semahot* ajoute qu'on plaça le cadavre sur une civière et qu'on le porta ainsi à la ville[1]. Comme la כליבא, ainsi que nous l'a appris le passage de la *Tos.* de *Nidda*, IX, 16, est seule la civière des pauvres et que le Midrasch n'en cite pas d'autre, ce trait est tout simplement une amplification du récit primitif[2]. Nous voyons donc que les gens, malgré la considération qu'ils pouvaient avoir pour un père illustre, employaient la כליבא, qui doit, par conséquent, répondre à la mauvaise réputation du mort et à sa fin ignominieuse : c'est donc la civière des criminels. C'est d'elle que le passage précité du Midrasch *Qohél.* sur I, 15, qui parle du brigand inhumé d'une façon infâme, dit : בחבלים גררוך אל הקבר : « on le traîna avec des cordes au tombeau », et la baraïta qui mentionne les funérailles faites par Ezéchias à son père Achaz : גירר עצמות אביו במטה של חבלים : « il traîna les ossements de son père sur une civière de cordes », c'est-à-dire : il le traita comme un criminel. La civière généralement employée était, comme on voit par j. *Berachot*, III, 6 *b*, l. 14, portée sur les épaules; le filet, au contraire, dans lequel les criminels étaient transportés jusqu'au tombeau, était sans doute porté avec les mains au moyen d'une perche, de sorte qu'il semblait que le cadavre était traîné. Il faut remarquer aussi que le brigand du *Midrasch Qohélet*, aussi bien que le fils de R. Hanina, ne fut enterré qu'au bout de trois jours; c'était évidemment un outrage infligé intentionnellement à la dépouille mortelle, et on a vu plus haut qu'il paraît vraisemblable que le cadavre ne restait pas trois jours sans sépulture, mais qu'il était enterré dans un tombeau spécial, puis porté comme tout autre, au milieu des lamentations et des chants, dans le caveau de famille. Pour le roi Achaz, la contradiction entre les deux récits bibliques oblige à supposer ce traitement et rien, dans les deux autres cas, ne contredit cette hypothèse.

Le fait que le cadavre est traîné dans les rues se trouve, dans de semblables circonstances, dans le *Séder Olam*, ch. XXVIII (cf.

[1] Nahmanide a ici : והניחוהו במטה והביאוהו במטה והביאוהו בתוך העיר, mais il n'est pas douteux que במטה והביאוהו soit une simple dittographie.

[2] Nous lisons dans *Semahot*, III, 3 : Simon בן אחי עזריה dit : Celui qui est porté au tombeau sur une civière est l'ob et d'un éloge ; et le passage parallèle de *Moed Kat.*, 24 *b*, en haut, est ainsi conçu : R. Simon b. Eléazar dit : Celui qui est porté au tombeau sur une civière est cause que beaucoup s'affligent pour lui (מצהיבים) ; mais celui qui n'est pas transporté ainsi ne cause pas cette affliction. Ce passage nous autoriserait à conclure de l'éloge fait au fils de Hanina à l'utilisation d'une civière. Mais le fait est isolé, et il est dû uniquement à la considération dont jouissait le père.

Lévit. R., chap. XVIII, 2). Pour accommoder les deux dates indiquées dans II Rois, XXV, 27, et Jér., LII, 31, sur la libération du roi Joyachin par Evil Merodach — dates qui ne diffèrent l'une de l'autre que de deux jours — on y explique que Nabuchodonosor mourut le 25 du douzième mois, que, le 26, Evil Merodach le fit exhumer et traîner hors du tombeau pour abolir ses décrets, afin que fussent accomplies ces paroles d'Isaïe (XIV, 19) : « Tu as été jeté hors de la tombe, comme un rejeton abominable »...., et, le 27, il mit en liberté Joyachin. Ici le cadavre est traîné après avoir été déterré et on indique comme raison de ce traitement la révocation des lois du roi ainsi flétri. Le récit parallèle des *Abot de R. Natan* (2e recension, XVII, 19 *a*) ajoute encore dans ce sens : Evil Merodach dit : « Un roi ne peut abolir le décret de son prédécesseur qu'en faisant exhumer et traîner son cadavre. » Le Tannaïte auteur de cette addition ne peut avoir conclu ce traitement uniquement du passage d'Isaïe ; il a dû plutôt remarquer une pratique semblable de son temps et l'avoir appliquée à l'antiquité. Or il faut remarquer la manière dont saint Jérôme reproduit, sur Isaïe XIV, 8, la même agada (v. Graetz, *Monatssch.*, 1854, III, 430) : « Evilmerodach... ut fidem patris (Nabuchodonosoris) mortui faceret, aperuit sepulchrum et cadaver ejus unco et funibus traxit ». On voit que le mot וגררו est expliqué par « il le fit traîner au moyen d'un croc et de cordes », et l'on est tenté d'admettre que le Père de l'Eglise a introduit ici un trait particulier des mœurs romaines, car à Rome « les condamnés étaient, après le supplice, jetés par le bourreau, au moyen d'un croc, sur le degré le plus proche, puis traînés dans les rues par ce même croc et précipités dans le fleuve » (Mommsen, *Röm. Strafrecht*, 988). Mais saint Jérôme parle aussi du cadavre traîné après l'exhumation et ne dit pas qu'il ait été ensuite jeté au loin ; il explique probablement וגררו בחבלים comme les autres passages le font formellement. Le roi Ezéchias aurait donc enterré le cadavre de son père dans un endroit quelconque de Jérusalem, puis il l'aurait, au bout d'un certain temps, déterré, fait porter dans les rues de la ville sur une civière de cordes, comme pour un criminel, et en dernier lieu il l'aurait transporté auprès de ses pères dans la ville de David. Il faut voir le même traitement dans le double enterrement des criminels condamnés à mort par les tribunaux juifs ; à la vérité, on ne dit pas à ce propos que le cadavre fût traîné, mais il faut vraisemblablement compléter le tableau par ce trait [1].

[1] Je voudrais à cette occasion faire une remarque sur le passage si souvent commenté de I Sam., XXXI, 12 : les habitants de Yabesch-Guilead vont chercher le ca-

Je voudrais, en terminant, dire un mot de l'enterrement de Jésus; la comparaison s'impose tout naturellement. Nous manquons entièrement d'indications précises sur ce fait. On sait que Joseph d'Arimathie obtient du procurateur Pilate le corps de Jésus pour le rendre à la terre, le place à la hâte et provisoirement dans un sépulcre, se proposant de l'enterrer définitivement au bout de deux jours[1]. Tout le monde connaît le débat qui s'est élevé sur le point de savoir s'il s'agit d'un tombeau pour les suppliciés ou d'un *tombeau d'honneur*. Après les développements qui précèdent, je me contenterai de faire remarquer qu'en admettant que le procédé décrit dans la Mischna ait été observé pour Jésus — supposé, bien entendu, qu'il existait déjà et que ce procédé n'est pas d'origine postérieure — la fosse devait être creusée dans la terre, tandis que les Evangiles parlent expressément d'un sépulcre taillé dans le roc. Il est vrai que ces récits se sont conservés dans un remaniement dans lequel chaque trait doit annoncer la résurrection, de sorte que toute induction qu'on serait tenté de faire reposerait sur des bases fragiles. Il est caractéristique que précisément Jean raconte, XIX, 41, que le sépulcre se trouvait au lieu même de l'exécution, dans un jardin, circonstances qui ne sont pas faites pour indiquer un tombeau taillé dans le roc. Les commentateurs essaient de rendre plausible l'hypothèse que cet endroit était la propriété du sénateur Joseph d'Arimathie, sans se demander si un personnage aussi distingué pouvait avoir mis son caveau à une place qui n'était pas précisément une place d'honneur. Il est bien plus vraisemblable qu'il y avait là des fosses ouvertes, prêtes

davre de Saül et ceux de ses fils à la muraille de Bet-Schean, les apportent à Yabesch, les brûlent, en prennent les ossements et les enterrent sous le tamarin qui est à Yabesch וישרפו אותם שם ויקחו את עצמותיהם ויקברו תחת האשל ביבשה. Le changement de גויה en עצמות, qui désignent toujours, soit le corps vivant tout entier, soit le cadavre putréfié et décharné, c'est-à-dire les ossements dans le sens étroit du mot (il faut excepter I Rois, XIII, 31, où il faut admettre une glose, ou bien supposer un double enterrement), ce changement a amené la combustion, opération par laquelle on a pu vouloir désigner ou bien la combustion de la chair ou l'inhumation pour la décomposition du corps. Sûrement selon les commentateurs il faudrait lire ויספדו « et ils le pleurèrent »; mais le récit parallèle de I Chron., X, 12, omet précisément ces trois mots, et ces trois mots seulement, ce qui serait tout à fait incompréhensible, si le Chroniqueur avait eu ויספדו sous les yeux, mais ce qui ne l'est plus s'il y avait וישרפו, parce que cette pratique lui était connue comme païenne, et non plus comme juive. Que l'on compare à ce texte le double enterrement de R. Sadoc, et l'on reconnaîtra la parenté des deux usages.

[1] Les différents récits se caractérisent et marquent la distance où ils sont de la source originale par la mesure de leurs indications sur les habits et les épices dont on se sert lors de l'enterrement de Jésus. Marc, XVI, 46, ne connaît que le linge dans lequel le corps est enveloppé, de même Matth., XXVII, 39; mais ce détail même est dénué de vraisemblance dans les circonstances où se produit l'enterrement, sans même parler de la difficulté d'acheter un linge un soir de fête, d'après Marc.

à recevoir les corps des suppliciés, et que ceux-ci étaient jetés tels quels et sans autre intervention des Juifs, dans un tombeau creusé dans le sol, et recouverts de terre. Au dire de Josèphe (*Antiquités*, IV, 8, 6, 24; V, 1, 14) cette inhumation se faisait pendant la nuit, sans qu'aucun honneur fût rendu au mort et l'enterrement devait être définitif, car le double enterrement, tel qu'il est décrit dans les sources talmudiques, est encore inconnu à Josèphe et n'a dû être mis en pratique que peu avant la destruction du temple.

Vienne, 16 février 1903.

A. Buchler.

LES ÉLÉMENTS JUIFS

DANS LES PSEUDO-CLÉMENTINES

La littérature du christianisme primitif offre, çà et là, des liens plus ou moins étroits avec les idées juives. Les éléments de l'Agada dispersés dans les Apocryphes et les Pères de l'Église ont été relevés déjà, mais en partie seulement. Or, les recherches de ce genre sont d'une double utilité. Elles nous apprennent à connaître avec plus de précision le cercle des idées où se meuvent les œuvres chrétiennes et à caractériser avec plus de netteté les auteurs de ces œuvres; elles nous fournissent aussi des points de repère importants pour l'histoire de l'Agada et des idées juives en général.

Nous nous proposons, dans cette étude, d'examiner les *Pseudo-Clémentines*, — les *Homélies* d'une part, et, de l'autre, les *Récognitions* ou Reconnaissances, — au point de vue de leurs éléments juifs et de noter les vestiges des idées juives qui s'y trouvent à l'état sporadique.

Dans son livre récent sur *la Religion du judaïsme à l'époque du Nouveau-Testament*[1], Bousset dit : « Beaucoup de matériaux (agadiques) peu utilisés encore sont offerts par le cycle des œuvres pseudo-clémentines. » Les *Homélies* et les *Récognitions* dépendent les unes des autres (d'après l'opinion la plus répandue les *Homélies* sont plus anciennes); nous ne les séparerons pas dans cette étude.

Remarquable au premier chef est la partie législative, ou, pour mieux dire, halachique. L'auteur des *Homélies* s'identifie avec le judaïsme (*Hom*, II, ch. XXIII : τοῦ θεοφιλοῦ ἡμῶν ἔθνους); il explique la loi de Moïse et celle de Jésus comme identiques (*Hom.*, VIII, ch. VI : μιᾶς γὰρ δι'ἀμφοτέρων διδασκαλίας). De même dans les *Réco-*

[1] *Die Religion des Judenthums im neutestamentl. Zeitalter*, p. 46.

gnitions, I, ch. XLI, on dit que le messianisme de Jésus est le seul point controversé entre les Juifs et les Chrétiens. (De hoc enim solo nobis, qui credidimus in Jesum, adversum non credentes Judaeos, videtur esse differentia). Les auteurs sont donc tous deux des judéo-chrétiens, probablement des Ebionites, ils sont encore attachés aux principes de l'ancienne loi.

« Il est particulièrement digne de remarque, dit encore Bousset (page 438, note 2), de voir comment, dans cet ouvrage (les Pseudo-clémentines), on proclame partout la théorie que le sacrement du baptême (et des ablutions renouvelées) remplace le culte des sacrifices... C'est de l'essénisme chrétien. » Le même ordre d'idées peut expliquer le fait suivant : chaque fois que dans ces ouvrages on parle d'un repas pris par Pierre, on ajoute qu'avant et après le repas les bénédictions ont été récitées conformément à la loi des Hébreux (*Hom.*, I, 22 ; X, 26 ; κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν ; *Récogn.*, II, 72 ; V, 36 ; Hebraeorum ritu gratias agens deo). De même, on dit, en parlant de Pierre, ἐξῆει εἰς τὸ ὑδροχοεῖον, ὅπως λουσάμενος εὔξηται, *Hom.*, XI, 1. Dans le même esprit, nos deux ouvrages, et surtout les *Récognitions*, défendent de prendre part aux repas des idolâtres. Ainsi *Hom.*, VIII, 23, et cette phrase des *Récognitions* (IV, 23) : « Quæ autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt participare dæmonum mensæ » rappelle la halacha : מה מת מטמא באהל אף תקרובת עבודה זרה מטמא' באהל (*Aboda Zara*, 32 *b*) « les offrandes des idoles sont cause d'impureté à l'égal d'un cadavre [1] ». (Cf. Actes des Apôtres, IX, 3, où Pierre est blâmé d'avoir mangé avec des païens). L'auteur des *Récognitions* connaît les préceptes relatifs à la sanctification du sabbat : *Récogn.*, IX, 28 : « et quod septimo die omnes ubicunque fuerint, otium gerunt, nec iter incedunt nec igni utuntur ? Quid est ergo, quod nullum Judæorum in illa die cogit genesis aut iter agere aut ædificare aut vendere aliquid aut emere ? » Or, les Ebionites, au rapport d'Epiphane, observaient fidèlement les lois juives ; ils ne se séparaient des Juifs que par la croyance en Jésus, considéré comme un Messie humain, mais non comme un Homme-Dieu [2].

[1] Cf. Mischna *Ab. Zara*, II, 3, et j. *Sabbat*, 11 *d*, où les sacrifices idolâtriques sont appelés זבחי מתים, d'après Ps., CVI, 28. La Mischna entend par là « les sacrifices offerts aux dieux morts ». De même Baethgen, dans ses *Psalmen* (2e édit., Goettingue, 1897), p. 318, *ad locum* : « Les morts sont les divinités païennes, opposées au Dieu vivant d'Israël. » Il me semble plus exact de traduire זבחי מתים par de véritables « offrandes de morts ». Cf. *L. des Jubilés*, XXII, 17, parallèle à Ps., CVI, 28 ; *Jubilés*, XXII, 17 : « Ils immolent leurs victimes aux morts, ils invoquent les démons », et Ps., CVI, 28 : « Ils s'attachèrent à Baal Peor et mangèrent des sacrifices de morts. » De même *Sibylle*, III, 547 : « Pourquoi apportes-tu de vains présents aux morts ? »

[2] Les paroles d'Eléazar de Modin (*Pirké Abot*, III, 11) : המחלל את הקדשים

Nos deux auteurs demandent que certains préceptes soient pratiqués par les païens. Dans *Hom.*, VII, 4, Pierre les invite : νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, μὴ ψαύειν αἵματος (cf. Actes, xv, 29). Dans *Hom.*, VII, 8 : τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν λέγω δὲ εἰδολοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος. *Hom.*, VIII, 23 : μήτε οὖ εἰδωλοις πιστεύετε... μὴ φονεύσητε, μὴ μοιχεύετε, μὴ μισήσετε, οὓς μὴ δίκαιον, μὴ κλέπτετε. Le *Livre des Jubilés* connaît seulement la défense du sang pour les Noachides ; les autres sources mentionnent sept prohibitions noachitiques, parmi lesquelles on en retrouve quelques-unes qui viennent d'être citées. Dans *Sanh.*, 56 *a* (*Pesikta*, éd. Buber, p. 100 *b*), on énumère les sept commandements suivants : עבודה זרה, ברכת השם, הדיינים, אבר מן החי, גזל שפיכות דמים, גילוי עריות (la justice, la défense du blasphème, de l'idolâtrie, de l'inceste, du meurtre, du brigandage, de l'usage de la chair d'un animal vivant) ; l'idolâtrie, l'homicide, la fornication, le brigandage (vol) sont également défendus, dans les *Homélies*, aux gentils.

Dans les *Récognitions*, IV, 36, Pierre fait aux païens l'énumération des trois degrés que comporte la pratique des « mandata » : « Hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus *triginta* ex se gignit *mandata*, secundus vero qui *sexaginta*, tertius vero, qui *centum*. » Les docteurs juifs connaissent ces nombres. Nous lisons, en effet, dans j. *Aboda Zara*, 40 *c*, l'explication suivante de Zach., xi, 13 (trente sicles) : R. Houna dit au nom de Rab : « Ce sont les trente commandements que les Noachides adopteront dans l'avenir » (אלו שלשים מצות שיתידים בני נח לקבל עליהן), et dans *Gen. rabba*, ch. xcviii : « que fera-t-il (le Messie) ?... et leur donnera (aux peuples) les trente préceptes ». D'après Oulla (*Houllin*, 92 *a*), les Noachides ont déjà accepté ces trente commandements. Le degré supérieur des « sexaginta mandata » est également connu dans la littérature juive. La *Pesikta* (éd. Buber, p. 51 *b*, et passages parallèles) explique que par le nombre 60 qui se laisse déduire d'Osée, iii, 2, il faut entendre « les soixante commandements (ששים מצות) que Moïse nous a donnés dans la Tora ». R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yohaï : « Moïse nous a écrit dans la Tora trois chapitres dont chacun contient respectivement soixante prescriptions ; ce sont les chapitres sur le sacrifice pascal, sur les dommages et sur

והמבזה את המועדות... והמפר בריתו של אברהם אבינו « celui qui profane les choses saintes, méprise les fêtes et enfreint l'alliance d'Abraham », sont, d'après Jellinek (*Libl. d. Or.*, X, 414, note), dirigées contre « les Apôtres, les Ebionites et les premiers gnostiques ». Mais nous voyons que les Ebionites observaient les lois juives.

la sainteté » שלש פרשיות כתב לנו משה בתורה וכל אחת ואחת יש בה ששים מצות ואלו הן פרשת פסחים, פרשת נזיקין, פרשת קדושים. Les « sexaginta mandata » des *Récognitions* sont probablement ceux de la *Parascha Qedoschim*. Enfin, le plus haut degré, celui des « centum mandata », est mentionné j. *Berakhot*, *in fine*, où l'on enseigne, au nom de R. Méïr : « Il n'est pas de Juif qui ne pratique chaque jour cent commandements (מאה מצות). » Ce sont les cent bénédictions que l'on récite quotidiennement.

Ainsi, la partie halachique des *Pseudo-Clémentines* nous introduit dans les idées ébionites; venons-en maintenant à la partie agadique.

Dans l'interprétation des noms bibliques, l'auteur des *Homélies* suit Philon et les *Onomastica*, qui, eux-mêmes, paraissent se rattacher au philosophe d'Alexandrie. Ses explications se réfèrent à la forme grécisée des noms. Sur le nom de Caïn, on dit, dans *Hom.*, III, ch. XXV : ἑρμηνεύται γὰρ καὶ κτῆσις καὶ ζῆλος, ὡς ζηλοῦν αὐτοῦ μέλλοντος ἐν τοῖς ἐσομένοις ἢ γυναῖκα ἢ κτήματα ἢ τὴν τῶν γονέων πρὸς αὐτὴν (?) στοργήν. La première dérivation (reproduite *Hom.*, III, ch. XLII), de קנה, κτάω, est philonienne (cf. Philon, éd. Leipzig, I, 244). La seconde étymologie de קנא, ζηλόω, se trouve dans les *Onomastica sacra* (éd. Lagarde, p. 193 et 201 : ζηλοτυπία, ζῆλος ἢ κτῆμα ; cf. l'ouvrage chrétien intitulé : *Livre d'Adam*, éd. Dillmann, p. 67 : Caïn, « celui qui hait » et la citation que fait Dillmann de Cédrène : Κάϊν ὅ ἐστι ζῆλος). *Gen. r.*, ch. XXII, la querelle des deux frères aurait été provoquée, d'après un Amora, par une question de partage, d'après un autre, par une sœur jumelle que Caïn voulut prendre pour femme. Il faut expliquer de la même façon ces mots des *Homélies* : « ἢ γυναῖκα ἢ κτήματα ». Ce qui suit est plus difficile : « ἢ τὴν τῶν γονέων πρὸς αὐτὴν (?) στοργήν ». Le Cod. Ottobon. lit αὐτὸν à la place de αὐτήν, et Cotelier n'ose décider, dans ses notes, laquelle des deux leçons est exacte. Je lirais volontiers προς αὐτὸν στοργήν, ce qui signifierait que Caïn, prétendant gagner, lui, l'amour de ses parents, devint, pour cette cause, le rival de son frère. Dans le *Livre d'Adam* (éd. Dillmann, p. 65), qui a utilisé une foule de traditions juives, Satan excite la jalousie de Caïn et d'Abel par l'amour filial des deux frères (cf. Lagarde, *Materialien*, I, 48, qui rapporte la même chose au nom d'Ephrem, de Chrysostome et d'autres Pères de l'Église).

Au sujet d'Abel, nous lisons dans les *Hom.*, III, 26 : Ἀβὲλ... πένθος ἑρμηνεύεται. La dérivation Ἀβὲλ de אֶבֶל se trouve déjà dans Philon (*De imigr. Abr.*, 13) : « celui qui déplore les choses mortelles » ; de même dans les *Onom. sacra* (éd. Lagarde, p. 147 et

p. 2), d'après saint Jérôme : « Abel vanitas sive luctus ». Mais notre auteur explique librement cette étymologie, *Hom.*, III, 26 : πενθεῖν γὰρ τοῖς αὐτοῦ υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφοὺς αὐτῶν, le nom d'Abel fait allusion à la dépravation des Caïnites ; *Hom.*, III, ch. XLII : « ἐπ' αὐτῷ γὰρ τῷ πρώτῳ φονευθέντι ἐπένθησαν οἱ γονεῖς », Abel fut le premier pour qui on prit le deuil. On voit que l'auteur fonde librement sur des faits l'explication donnée par Philon et les *Onomastica*.

Le nom de Nemrod est expliqué, *Hom.*, IX, ch. IV : Νεβρώδ ὥσπερ γίγας ἐναντία τῷ Θεῷ φρονεῖν ἑλόμενος. Nous lisons de même dans *Eroubin*, 53*a* : נמרוד שהמריד את כל העולם « parce qu'il avait poussé tous les hommes à la révolte ».

Une des plus anciennes traditions juives est celle des anges tombés du ciel. Hilgenfeld (*Clem. Recogn. et Hom.*, Jéna, 1848, p. 233, note 1) croit à tort qu'il faut la rapporter à la traduction des Septante sur Gen., VI, 2, où בני אלהים est rendu par οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Ce sont plutôt les traducteurs grecs qui ont introduit dans leur version une légende déjà connue. D'après le livre I de l'*Apocalypse d'Hénoch* (ch. VI), les anges s'étant révoltés contre Dieu sont précipités sur la terre pour s'unir aux filles des hommes. Mais cette légende défavorable aux anges fut bientôt adoucie ou repoussée. D'après le *Livre des Jubilés*, IV, les anges tombent sur la terre pour apprendre aux hommes « la justice et la loyauté », ou, d'après II *Hénoch*, pour améliorer l'humanité. C'est sous cette forme adoucie que la légende se trouve dans *Hom.*, VIII, 12, etc. Blessés de l'ingratitude des hommes, les anges souhaitèrent de se rendre au milieu d'eux, ἵνα ὄντως ἄνθρωποι γενόμενοι τοὺς ἀχαριστήσαντας... τῇ κατ' ἀξίαν ἕκαστον ὑποβάλωσι τιμωρίᾳ. Mais, devenus hommes eux-mêmes, ils se mêlèrent aux femmes et ne purent plus s'élever aux cieux. Ils montrèrent aux hommes des trésors et des objets précieux, les instruisirent dans la magie et l'*astronomie*, leur dévoilèrent les vertus des *racines*, et leur apprirent à teindre les vêtements et à fondre les métaux. Ces enjolivements apportés à la légende sont empruntés au *Livre d'Hénoch* (I, ch. VI), dont les expressions mêmes sont parfois reproduites (*Hom.* : δυνάμεις τε ριζῶν ; dans le fragment grec du *Livre d'Hénoch* cité par le Syncelle, voir Dillmann, p. 83 : ῥίζας βοτανῶν ; *Hom.* : ἀστρονομίαν ἐδίδαξαν ; *Hénoch*, *fr.* : ἀστρολογίαν ; *Hom.* : τὰς τῶν ἐσθήτων ποικίλας βαφάς, *Hén.*, *fr.* : τὰ βαφικά). — La légende des anges déchus fut trouvée choquante. Tryphon (*Dial. de Justin avec Tryph.*, ch. LXXIX) reproche aux chrétiens de taxer les anges d'impiété. *Gen. r.*, ch. XXVI, R. Simon b. Yohaï explique בני אלהים par בני דיינא

« les fils des juges » (רשב"י מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהיא); Onkelos, *ad loc.*, traduit ces mots par בני רברביא « les fils des grands », et Symmaque comme R. Simon b. Yohaï, υἱοὶ τῶν δυναστευόντων. Les Pères de l'Église adoptèrent également cette explication. Le *Livre d'Adam* (éd. Dillmann, p. 100) dit : « Qu'il soit loin de Dieu que des anges s'unissent à des hommes ! » En revanche, il nous donne l'histoire des pieux descendants de Seth qui s'allient aux Caïnites (cf. aussi *Aphr. Hom.*, XIII, 4; saint Ephrem, *Œuvres*, I, p. 460). Nous lisons de même dans les *Récognitions*, I, 29 : octava generatione, *homines justi, qui angelorum vixerant vitam*, illecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt; mais, par contre, *Récogn.*, IV, 26 : *Angeli* quidam relicto proprio ordinis cursu *hominum favere vitiis cœpere*[1].

La peinture de chaque génération que font les *Récognitions*, I, 30-33, se rattache au *Livre des Jubilés*, ch. VIII (cf. Rönsch, *Jubiläenbuch*, p. 322 et ss.). Comme dans cet ouvrage, notre auteur raconte (ch. XXX) que la terre a été partagée par le sort entre les fils de Noé. Dans la suite des origines de l'histoire biblique, qui nous sont décrites seulement par les *Récognitions*, d'après des modèles, nous apprenons (I, ch. XXXII) que c'est grâce à ses connaissances astrologiques qu'Abraham s'éleva à l'idée d'un Dieu unique. Cette tradition se trouve chez Philon (*De Abrah.*, p. 282 et ss.) et dans le *Livre des Jubilés*, ch. XII (cf. Fabricius, *Cod. epigr. V. T.*, 350-378), et de la littérature judéo-alexandrine elle s'est introduite dans les Midraschim postérieurs (Jellinek, *Bet ha-midr.*, II, 118; *Séfer ha-yaschar, ad loc.*; *S. Yecira*, fin; *Zohar*, I, 86 *a*).

Ce qui est dit des démons dans *Hom.*, IX, 10 (πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ) se retrouve dans le passage parallèle de I *Hénoch*, XV, 11 : « Ils ne mangeront pas,

[1] C'est donc à tort que Goldfahn (*Monatsschrift*, 1873, p. 261, note 1) affirme que « les Récognitions ont paru avant les Homélies, parce que les Homélies connaissent les anges déchus ». D'abord cette légende se trouve également dans les Récognitions. Ensuite elle est déjà racontée au livre I de l'*Apocal. d'Hénoch*, qui est antérieure à l'ère chrétienne et qu'il faudrait, pour être conséquent, rejeter à une époque bien postérieure. — Qu'on me permette ici une remarque : dans *Berakhot*, 10 *a*, un chrétien (מינא) demande à R. Abahou pourquoi le ch. LVII des Psaumes, qui parle de la fuite de David devant Saül, ne précède pas le ch. III, qui dépeint la fuite, bien postérieure de David devant Absalon. Goldfahn (*Monatsschr.*, 1870, p. 167) explique que le chrétien reproche à R. Abahou le mécontentement des Juifs. Je ne sais d'où il tire ce renseignement. La question du chrétien vise plutôt à montrer l'absurdité de l'exégèse hébraïque qui rattache, au pied de la lettre, les deux psaumes à David. Aussi bien, les écrivains ecclésiastiques rapportent-ils le Ps. III à la résurrection de Jésus, appliquant ainsi le psaume au Christ (Justin, *Dial. Tryph.*, ch. XCXVII; I *Apologie*, 38; *Altère.*, VI, 25, etc.).

mais ils souffriront de la faim et de la soif. » Ce sont entièrement des éléments agadiques tirés de Philon, des *Onomastica*, des livres d'*Hénoch* et des *Jubilés*, qui se retrouvent ici dispersés.

Les passages théologiques sont également reproduits dans les Midraschim, surtout dans la philosophie judéo-alexandrine. Déjà Graetz fait remarquer, dans son ouvrage *Gnosticisme et judaïsme* (p. 23, note 19), la ressemblance « surprenante » de *Homélies*, IX, 6 (sur la destruction des idoles), avec la réponse que fait R. Gamaliel à un « philosophe » qui lui demandait : « Pourquoi Dieu ne fait-il pas disparaître les faux dieux? » (cf. *Ab. Zara*, 47 *a* ; il faut ajouter que la même idée est exprimée dans les *Récognitions*, V, 24). Quant aux passages parallèles relevés par Graetz entre les *Homélies* et le *Séfer Yecira* (cf. *op. cit.*, p. 111, note 88 ; p. 113 et note 90 ; p. 114 et note 93), ils ont certainement passé des théories gnostiques de la création dans le *S. Yecira*, bien postérieur (600-800). Graetz lui-même, qui avait été amené par ces rapprochements à placer le *S. Yecira* dans la première moitié du IIe siècle et à en attribuer la paternité à R. Akiba, est revenu de cette théorie dans le tome V de son *Histoire*.

Le passage des *Récognitions*, III, 26 : la fin du monde viendra « donec animarum, quæ prædestinatæ sunt ad expletionem ejus (mundi) numerus expleretur » est parallèle à celui de *Gen. r.*, ch. LXXIV : אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות « Le Messie ne viendra que lorsque toutes les âmes qui sont destinées à être créées le seront en effet » ; variante : אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף « lorsque seront épuisées toutes les âmes qui sont dans le réservoir » ; II *Baruch*, XXIII, 4 ; cf. XXI, 16 ; XLVIII, 46 : « lorsqu'un nombre déterminé de justes sera achevé » ; I *Hénoch*, XLVII, 4 ; IV *Ezra*, IV, 35 sq. ; Apocalypse de Jean, VI, 9-11. Déjà M. Israël Lévi (*R. E. J.*, XXXII, p. 311) a fait remarquer que la même idée est contenue dans l'*Apocalypse de Baruch* [1]. Graetz a donc tort quand il croit (*Gnosticismus*, p. 76) que les deux passages du Midrasch et du Talmud ne rappellent que « trop clairement » les conceptions gnostiques, car, comme beaucoup d'autres midraschim, ils ont passé des Apocryphes dans l'Agada.

Le problème du mal moral est souvent agité dans les *Homélies* et les *Récognitions* et résolu dans ce sens, que les justes expient ici-bas par leurs souffrances les quelques fautes qu'ils commettent, afin de pouvoir participer ensuite à une existence inaltérablement heureuse, et que les méchants sont récompensés

[1] Cf. Freudenthal, *Hellenist. Studien*, I, p. 72, et note 3.

sur cette terre du peu de bien qu'ils font, pour expier leurs péchés dans l'autre vie. Ainsi *Hom.*, II, ch. xxx, 13. La même idée est reproduite en un certain sens, rattachée au système des auteurs, dans *Hom.*, XI, 16 ; XV, 9 ; *Récogn.*, VIII, 47, etc. Elle est contenue aussi dans ces paroles de R. Akiba, *Gen. r.*, ch. xxxiii ; *Lév. r.*, ch. xxvii : מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מעשים רעים שעשו בעה"ז כדי להשפיע להם שלוה וליתן להם שכר טוב לעה"ב ; משפיע שלוה לרשעים ונותן להם שכר מצות קלות שעשו בעה"ז כדי להפרע להם לעתיד לבא. La même pensée se trouve dans l'*Apocalypse de Baruch*, lxxxiii, 9.

Les souffrances et la mort, est-il dit dans *Hom.*, XIX, 5, frappent les hommes à cause de leurs fautes. C'est une maxime ancienne et qui est exprimée dans le *Livre de la Sapience* (ii, 23-25), qui est Alexandrin.

L'idée que Moïse, pour détourner son peuple de l'idolâtrie, lui permit de commettre une demi-faute en offrant des sacrifices à Dieu (*Récogn.*, I, 36), est également reproduite dans l'Agada (*Lév.*, *r.*, ch. xxii) : אמר הקב"ה יהיו מקריבין לפני בכל ערת קרבנותיהן באוהל מועד והם נפרשים מע"ז. On sait que Maïmonide, dans son Guide, fonde sur les mêmes considérations l'obligation des sacrifices.

La conception exposée dans *Récogn.*, II, 42 : « est enim uniuscujusque gentis angelus, cui credita est gentis ipsius dispensatio... » est juive ; c'est celle qui inspire la traduction des Septante sur Deut., xxxii, 8, et qui est contenue dans Sirach, xvii, 17 [1]. La théorie mentionnée par les *Récognitions* (II, 68 ; III, 26, 27) sur les deux cieux (cœlum visibile, invisibile) est de Philon, qui appelle (*De opif. mundi*, 10 [I, 8]) le οὐρανὸς ἀσώματος la copie, du οὐρανὸς σωματικός (Cf. *Haguiga*, 15 *a*, au nom de R. Juda).

Intéressantes sont les discussions entre Pierre et Simon le Ma-

[1] Au même endroit des *Récogn.*, il est dit : « Deus enim in septuaginta et duas partes divisit totius terræ nationes. » Ce nombre de 72 peuples n'est possible que d'après la version des Septante, qui compte un second Elisa et un second Kénan (Steinschneider, *ZDMG*, 1849, p. 151). Il n'y a donc pas de raison pour lire, avec Cotelier, 70 au lieu de 72. Ailleurs encore l'auteur des *Réc.* paraît avoir utilisé les Septante, I, 33 : « Nati sunt ei (Abrahamo) filii duo, quorum unus Ismael, alius Eliesdros appellati sunt », ce qui ne peut s'expliquer que par les Septante sur Gen., xv, 2 (ὁ δὲ υἱὸς Μασὲκ τῆς οἰκογενοῦς μοῦ). L'auteur des *Réc.* a compris qu'Eliesdros était fils de Masek, comme Ismaël fils de Hagar. Par contre, dans *Hom.*, XVIII, 4, on ne mentionne que 70 peuples, correspondant aux 70 personnes qui allèrent s'établir en Egypte. La même analogie, qui se retrouve dans Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 338, au nom d'Ephore, est impossible d'après les LXX, qui lisent Gen., xlvi, 27 ; Ex., i, 5 : « 75 âmes », comme dans les *Homélies*, contre le texte hébreu, le *Livre des Jubilés*, xliv ; Josèphe, *Antiq.*, II, vii, 4 ; Philon, *De migr. Abr.*, p. 419 ; de même dans l'*Exagoge* d'Ezéchiel : ἑπτακὶς δέκα ψυχάς (éd. Philippson, p. 22, note 2).

gicien, discussions qui sont racontées dans les *Homélies* et — avec beaucoup de ressemblance — dans les *Récognitions* et qui forment proprement le noyau de ces deux ouvrages. D'après ses objections et ses questions, Simon est le représentant des conceptions gnostiques. La première objection qu'il fait (*Hom.*, III, 39) est que le Dieu de la Bible est sujet à l'ignorance (d'après Gen., XVIII, 21 ; III, 22 ; XXII, 1), à l'envie (Gen., III, 22), *aux regrets* (Gen., VI, 6 : ἐνεθυμήθη ὁ θεός), au besoin enfin (Gen., VII, 21). Cette controverse est confirmée par les sources agadiques. D'après ces sources, les gnostiques discutaient aussi avec les Juifs sur l'essence de Dieu et cherchaient à prouver, par les attributs que lui prête la Bible, qu'il n'est pas l'Être suprême. C'est ainsi qu'un *min* représente à R. Josué b. Korha que Dieu ne connaît pas l'avenir (*Gen. r.*, ch. XXVII; Bacher, *Die Agada der Tannaïten*, II, 319). Comme dans les *Homélies*, l'objection est fondée sur Gen., VI, 6 : si Dieu avait prévu la perversité des hommes, il ne se serait pas repenti et lamenté. Josué b. Korha et les autres rabbins de l'Agada soutiennent des polémiques semblables et réfutent les objections par l'explication exacte du texte sacré. Il en est autrement des *Homélies* et des *Récognitions*. Les auteurs de ces œuvres sont autrement éloignés de l'Ancien Testament que les docteurs juifs ; dans *Hom.*, III, 46, beaucoup de passages bibliques sont expliqués comme n'étant pas authentiques ; *Hom.*, II, 39, on affirme que dans le cours du temps, beaucoup de fautes se sont introduites dans l'Écriture Sainte, transmise par Moïse (ὁ νόμος προσέλαβε τινα καὶ ψευδῆ κατὰ τοῦ μόνου θεοῦ). C'était précisément l'opinion des *Ebionites*, des Nazaréens, des Osséens ; cf. Bousset, p. 439, et note 2. C'est pourquoi les *Homélies* prêtent à Pierre la réponse que les passages invoqués par Simon ne peuvent pas, en effet, prétendre à la même sainteté que les autres. Du fait même que l'auteur des *Homélies* connaît la Bible par les Septante, la méthode de la discussion est changée. Nous le voyons bien par les controverses qui ont pour objet la « personne » de Dieu et son unité (*Hom.*, XI, 16 et s.; *Réc.*, II, 37). Se basant sur les passages de Gen., III, 22; III, 5 (כי יודע אלהים); Exode, XXII, 28 ; Ps., L, 1 : θεὸς θεῶν (d'après LXX) κύριος ; Gen., I, 26 : ποιήσωμεν ἄνθρωπον, Simon objecte à Pierre, dans les *Homélies* et les *Récognitions*, que la Bible suppose l'existence de plusieurs dieux. Pierre affaiblit la force de ces arguments en leur opposant d'autres versets. Quand les Minim tirent argument de la forme plurielle du nom de Dieu, les docteurs juifs répliquent en montrant que l'attribut est au singulier.

Hom., XI, 16, oppose le passage de Ps., L, 1, θεὸς θεῶν κύριος ; j. *Ber.*, IX : חזרו ושאלו מהו דכתיב אל אלהים ה׳ אתו « Des Minim

dirent à R. Simlaï : Pourquoi est-il dit Dieu Elohim, l'Eternel ? » (ce qui suppose la trinité). R. Simlaï répondit qu'il n'est pas dit : « ils parlèrent et appelèrent », mais « il parla et appela ». — *Hom.*, XVI, 8, Pierre répond à Simon : ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς (Gen., I, 1) καὶ οὐκ εἶπεν οἱ θεοί. R. Simlaï dit à peu près la même chose : חזרו ושאלו מהו דכתיב בראשית ברא אלהים. Il répondit qu'il n'est pas dit « ils créèrent », mais « il créa ». — *Hom.*, XVI, 11, objection de Simon : ποιήσωμεν ἄνθρωπον (Gen., I, 26). Pierre répond : εἷς ἐστιν, ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἶπεν (*ibid.*, 12). De même II *Hén.*, XXX, 8 : « Le sixième jour j'ordonnai (c'est Dieu qui parle) à ma sagesse de faire les hommes ». L'Amora Jonathan b. Eléazar (cf. Bacher, *Die Agada d. pal. Amor.*, I, 13) croit que Dieu a dit aux anges : « faisons ». חזרו ושאלו אותו מהו דכתיב נעשה אדם בצלמנו « Les Minim répliquèrent à R. Simlaï : mais il est écrit : *faisons* un homme à *notre* image ». R. Simlaï riposta : il n'est pas dit : « Elohim créèrent à leur image », mais « Elohim créa à son image ». De même R. Yohanan (Bacher, *op. cit.*, I, p. 257).

Il est remarquable que l'auteur des *Homélies* fasse parler Dieu à l'hypostase σοφία. Il ne connaît pas l'exégèse patristique (déjà dans Justin), qui introduit, dans la Bible, Jésus comme intermédiaire entre Dieu et le peuple. *Hom.*, XVI, 14, l'auteur admet que « c'est un ange qui lutta avec Jacob, qui apparut dans le buisson ardent, etc. » Mais dans les *Récognitions*, postérieures aux *Homélies*, on dit déjà (*Réc.*, IX, 5) : Deus *per filium suum* creavit.

Telles sont les données et les références qui nous permettent de caractériser l'ébionitisme judéo-chrétien.

Friedek.

J. BERGMANN.

UNE CRITIQUE DE LA BIBLE

DU TEMPS DES GUEONIM

M. Schechter a récemment découvert, parmi les fragments de la Gueniza du Caire, un texte des plus intéressants, qu'il a publié dans la *Jewish Quarterly Review* [1].

Il se compose d'une série de chapitres en versets rimés, mais sans mesure, et ressemble, pour la forme, aux *pioutim*. En réalité, c'est de la prose rimée, avec cette différence que chaque verset est formé d'hémistiches rimant entre eux, et a une rime finale [2] commune à tous les versets du même morceau ou chapitre. Les hémistiches de chaque verset sont plus ou moins longs, et leur nombre n'est pas le même dans chaque verset. Les versets de chaque chapitre sont rangés d'après l'ordre alphabétique de leurs initiales, cet ordre étant alternativement אבגד et השרק. Parfois un verset est redoublé, et chaque morceau se termine par un verset dont ni l'initiale ni la rime ne correspondent à celles des autres versets, de sorte que les morceaux se composent de vingt-trois ou de vingt-quatre versets. Ces morceaux eux-mêmes sont rangés dans l'ordre alphabétique de leurs rimes : ainsi, un chapitre qui rime en וָה est suivi d'un autre rimant en זָה, lequel est suivi, à son tour, d'un morceau rimant en חָה. Cette disposition nous fait supposer que le texte tout entier devait se composer de vingt-deux chapitres [3] dans lesquels les vingt-deux

[1] Tome XIII, n° 51. Le texte y occupe les pp. 358-369; il y est désigné aussi par les n°s 1-12, qui sont ceux des pages du manuscrit; c'est à cette dernière numérotation que je renvoie dans mes notes.

[2] La voyelle de la rime finale est, pour tous les morceaux, הָ.

[3] MM. W. Bacher et S. Poznanski, qui ont étudié le texte dans le numéro suivant de la même Revue, ont rétabli l'ordre de ces chapitres. Ainsi les pp. 7 et 8 doivent venir tout à la fin; ma traduction se conforme à cet ordre.

lettres formant les rimes du dernier verset de chacun de ces chapitres, — rimes qui, comme nous venons d'en faire la remarque, ne ressemblent pas à celles des autres vers, — constituaient sans doute le nom de l'auteur[1].

Malheureusement nous ne possédons pas le texte dans son intégrité ; tout ce que M. Schechter en a trouvé se réduit à : 1° un fragment du chapitre rimant en הָה (ordre אַבְגַּד) à partir du milieu du verset מ jusqu'à la fin ; 2° tout le chapitre rimant en וָה (ordre תִּשְׁרֹק) ; 3° un fragment en זָה (ordre אַבְגַּד), depuis le commencement jusqu'au verset כ ; 4° le morceau en כָה (ordre אַבְגַּד), depuis מ jusqu'à la fin ; 5° le chapitre rimant en לָה (ordre תִּשְׁרֹק), depuis le commencement jusqu'au milieu du verset ל ; 6° le morceau en סָה (ordre אַבְגַּד), depuis le verset י jusqu'à la fin ; 7° tout le morceau en עָה (ordre אַבְגַּד) ; 8° le morceau en פָה (ordre תִּשְׁרֹק), depuis le commencement jusqu'au verset מ ; 9° le morceau en רָה (ordre אַבְגַּד), depuis le milieu du verset נ jusqu'à la fin ; enfin, 10° le morceau en שָה (ordre תִּשְׁרֹק), depuis le commencement jusqu'au milieu du verset כ. Dans les derniers versets les consonnes d'appui qui nous restent sont : ...בנ...ב...א...ק... ; elles ne permettent pas de retrouver le nom de l'auteur.

Cet auteur quel est-il, et que contient ce fragment ? M. Schechter s'est longuement étendu sur ce point dans l'introduction dont il a fait précéder le texte[2]. Il avait été tenté de croire, tout d'abord, que nous avions affaire à un fragment de polémique caraïte, dirigée contre le judaïsme rabbanite. Mais, dit M. Schechter, cette impression s'évanouit complètement, quand on a parcouru le texte en entier. Ce pourrait être plutôt l'œuvre d'un sceptique qui s'attaque à la Bible elle-même autant qu'à la tradition. M. Schechter était sur le point d'attribuer l'œuvre à Hivi Albalkhi, contemporain de Saadia, le premier critique connu de la Bible. Mais, comme les questions posées dans notre texte ne sont pas celles que nous connaissons de Hivi, M. Schechter a renoncé à croire à cette paternité. En tout cas, conclut-il, si cet écrit n'est pas de Hivi lui-même, il provient de son école.

Mais, après un examen plus approfondi, il semble plutôt — et c'est aussi l'avis de M. Porgès[3] — que l'auteur n'est ni un Caraïte, ni un hérétique. C'est un rabbanite sincère, qui, après avoir étu-

[1] C'est M. Poznanski qui, le premier, a émis cette conjecture.
[2] Elle occupe les pp. 345-357 du volume précité.
[3] Cf., *J. Q. R.*, t. XIV, n° 53, pp. 129-133, l'article de M. Porgès.

dié à fond la Bible [1] et composé des livres bien connus [2], fait une critique de la Bible du point de vue de l'exégèse. Ses attaques visent les inventeurs des accents musicaux et des points-voyelles et les grammairiens, qui, dit-il, passent leur temps à chanter comme des ivrognes chantent le vin, sans se soucier de l'interprétation du texte [3]. Sa critique a été occasionnée surtout par l'antagonisme qui régnait, à ce qu'il semble, entre l'école des grammairiens et des accentuateurs, d'une part, et, de l'autre, celle du gaon et des talmudistes en général. Les premiers, se sachant méprisés par les talmudistes, ripostaient par des injures, prétendant qu'eux seuls savaient la Bible [4]. Il semble qu'un homme surtout se distinguait par ses attaques outrées contre les rabbins et l'école du gaon, et c'est à lui que notre auteur s'adresse la plupart du temps, en l'appelant tantôt « la boîteuse » [5], tantôt « l'impie », tandis qu'il emploie le pluriel [6] lorsqu'il parle de tous ses adversaires, les qualifiant de « fourbes » et de « querelleurs » [7]. Ce sont leurs attaques qui l'ont décidé à composer cette critique [8], où il leur riposte, à son tour, leur disant : vous qui avez la prétention d'être les seuls à connaître la Bible, répondez à mes questions sur la Bible [9]. Il leur montre ainsi combien ils sont inférieurs aux talmudistes, dont ils médisent [10].

Notre auteur semble avoir passé en revue la Bible entière, depuis בראשית jusqu'à ויעל [11] et relevé toutes les difficultés : contradictions, erreurs de chronologie, obscurités, irrégularités de construction, anomalies lexicographiques, etc. On peut compter dans son écrit à peu près une centaine de questions, mais si nous en avions le texte complet, il y en aurait sans doute le double. Un certain ordre est observé dans leur classement; mais, comme nous n'avons plus qu'une faible partie du manuscrit, certaines

[1] Texte, p. 8, l. 22 et s. (*infra*, p. 122).
[2] *Ibid.*, p. 27 (*infra*, p. 122).
[3] *Ibid.*, p. 1, l. 6 (*infra*, p. 104).
[4] *Ibid.*, p. 7, l. 25 (*infra*, p. 121).
[5] *Ibid.*, p. 1, l. 19 (*infra*, p. 105), et p. 7, l. 21 (p. 120). Ce nom est tiré de Michée, IV, 7, et Sophonie, III, 9, où ce mot est appliqué à Israël à cause de sa faiblesse. M. Porgès traduit : « celui qui penche vers un côté », c'est-à-dire qui s'occupe uniquement de la Bible.
[6] Texte, p. 1, l. 23 et 24 (*infra*, p. 105); p. 9, l. 21 et suiv. (p. 114); p. 10, l. 9 et suiv. (p. 115).
[7] Texte, p. 1, l. 24 (*infra*, p. 105); p. 9, l. 21 (p. 114).
[8] *Ibid.*, p. 10, l. 3 et suiv. (*infra*, p. 115).
[9] *Ibid.*, p. 1, l. 24 (*infra*, p. 105).
[10] *Ibid.*, p. 9, l. 22-23 (*infra*, p. 114).
[11] C'est le dernier mot des Chroniques, qui, dans le canon hébreu, terminent la Bible.

catégories de questions font absolument défaut. L'auteur a analysé la Bible et relevé, au fur et à mesure qu'il les rencontrait, les difficultés. Nous voyons qu'il commence par la Genèse [1], mais, d'après l'ordre alphabétique des rimes, le chapitre où il en parle devait être le sixième. Quel était le contenu des cinq premiers? c'est ce que nous allons essayer d'élucider. Nous possédons la plus petite moitié du cinquième chapitre : or, ce fragment contenant des railleries à l'adresse des grammairiens et des inventeurs des accents musicaux et des points-voyelles, on est en droit d'affirmer que tout le chapitre roulait sur ce sujet. La teneur du sixième morceau fait croire que nous avons là le vrai commencement ; par conséquent, les quatre premiers ne pouvaient contenir qu'une polémique générale, mais non une critique de la Bible.

Nous disions que les remarques de notre auteur commencent avec la Genèse. Mais, dit-il, « je ne vous demanderai rien sur la création, parce que vous seriez hors d'état de me répondre [2] ». Après qu'il a fait quelques questions sur le texte relatif au séjour d'Adam dans le paradis et aux générations de l'époque du déluge, l'auteur relève toutes les difficultés chronologiques du Pentateuque, de Josué, des Juges, des Rois et des Chroniques, sans omettre les contradictions de même nature qui existent entre ces deux derniers livres [3]. Cela continue ainsi jusqu'au milieu du septième chapitre ; ici, une grande lacune. Puis la seconde moitié du onzième chapitre et la première du douzième [4] contiennent les passages du Pentateuque mal rangés et insuffisamment expliqués ; citons, entre autres, la loi sur l'impureté causée par un cadavre et un reptile [5], les mariages illicites [6], les franges [7], etc. Puis, une nouvelle et considérable lacune. La seconde moitié du quinzième chapitre [8] contient les passages obscurs des Prophètes ainsi que les contradictions entre différents passages. Cet ordre se poursuit jusqu'au milieu du seizième chapitre [9].

Cette catégorie de questions commençant avec la fin du livre de Samuel, on peut supposer que les chapitres manquants contenaient des questions analogues sur les livres qui précèdent celui des Rois. La seconde moitié du dix-septième chapitre s'oc-

[1] Texte, p. 2, l. 4 (*infra*, p. 106).
[2] *Ibid.*, p. 2, l. 4 et suiv. (*infra*, p. 104).
[3] *Ibid.*, pp. 3-4 (*infra*, p. 106 et s.).
[4] *Ibid.*, pp. 5-6 (*infra*, p. 111 et s.).
[5] *Ibid.*, p. 5, l. 2 et suiv. (*infra*, p. 110).
[6] *Ibid.*, l. 13 et suiv. (*infra*, p. 111).
[7] *Ibid.*, p. 6, l. 9 et suiv. (*infra*, p. 112).
[8] *Ibid.*, p. 9 (*infra*, p. 113).
[9] Fin de la page 10 (*infra*, p. 116).

cupe des passages qui pourraient faire douter de la justice de Dieu et de tout ce qui choque la raison [1]. Citons, par exemple, l'ordre donné à Hosée d'épouser une prostituée, ou encore la mort prématurée de la femme d'Ezéchiel servant d'avertissement au peuple d'Israël [2]. Dans le même ordre d'idées, Dieu ordonne à Jéhu d'exterminer la maison d'Achab et rejette ensuite le crime sur lui. Il presse David de compter les fils d'Israël, puis il frappe le peuple d'une peste qui fait de nombreuses victimes [3]. Le début du dix-neuvième chapitre contient un certain nombre de phrases difficiles, et le vingtième, enfin, se termine par des discussions lexicologiques [4].

Toutefois, cet ordre n'est pas rigoureusement observé, car, parfois des questions sont manifestement déplacées. Ainsi, au commencement du douzième chapitre, l'auteur, après avoir parlé des franges, demande pourquoi Dieu, ayant d'abord ordonné à Balaam de partir avec les envoyés de Balaq, s'irrita ensuite contre lui et envoya un ange pour l'empêcher de poursuivre sa route [5]. Même observation pour le seizième chapitre, où un verset qui relève des contradictions est suivi d'un autre qui contient des mots d'un sens douteux [6].

Les attaques de notre auteur sont dirigées contre les grammairiens babyloniens, ainsi qu'on le voit au seizième chapitre [7]. Est-il possible maintenant de déterminer l'époque de notre critique? Il parle d'un gaon [8], mais comme il ne le désigne pas autrement, il est difficile de préciser le nom du gaon dont il était contemporain. D'après M. Bacher, il a vécu avant Saadia ; mais, objecte M. Porgès [9], les auteurs des accents musicaux et les grammairiens n'étaient pas encore bien connus au temps de Saadia, notre auteur lui serait donc postérieur [10]. Quant au style, il n'est pas toujours facile, car, en dehors des mots talmudiques, dont il est semé, l'auteur a lui-même fabriqué des mots, comme le fait remarquer M. Schechter [11], sans qu'il pût s'appuyer sur une au-

[1] Texte, p. 11 et commencement de la p. 12 (*infra*, p. 117).
[2] *Ibid.*, p. 11, l. 14 et suiv. (*infra*, p. 117).
[3] *Ibid.*, p. 12, l. 1-3 (*infra*, p. 117).
[4] *Ibid.*, p. 7, l. 14-24 (*infra*, p. 120).
[5] *Ibid.*, p. 6, l. 11-16 (*infra*, p. 112).
[6] *Ibid.*, p. 10, l. 27-28 (*infra*, p. 116).
[7] *Ibid.*, p. 10, l. 5-9 (*infra*, p. 115).
[8] *Ibid.*, p. 8, l. 2-16 (*infra*, p. 121).
[9] *J. Q. R.*, t. XIV, p. 111.
[10] La remarque de M. Schechter (p. 8, note 3), que l'on pourrait appliquer les mots מקרבו יצא מושלו à Haï Gaon, n'est pas concluante.
[11] *J. Q. R.*, t. XIII, p. 356.

torité quelconque. A ces difficultés, il faut ajouter les nombreuses fautes du manuscrit et les mots effacés.

Le document dont nous venons de parler, étant écrit dans une langue pénible, ressemble fort à une inscription à déchiffrer. En raison même de son obscurité, il courrait le risque d'échapper à l'attention de ceux qui ne sont pas familiarisés avec cet hébreu et qui s'intéressent à l'histoire de l'exégèse. C'est à leur intention que nous avons cru bon de donner une traduction aussi exacte que possible de ce texte.

Certes, les corrections de MM. Bacher, Poznanski et Porgès ont beaucoup facilité ma tâche ; j'ai été obligé cependant, pour donner une traduction complète, d'en proposer encore d'autres.

M. Seligsohn.

TRADUCTION [1].

I

Rime : הוה, *ordre* אבגד, *commence au milieu du vers* מ.

... Retourne, si tu le désires, sans tarder. Ils ont éprouvé du dégoût, ils ont donné libre cours à leurs plaintes sur elle [2] ; ils ont dépensé leurs forces en vain, leur visage s'est enflammé, parce que leur force avait été jetée à terre, et leurs yeux se sont troublés de colère. Tournez-vous vers le *tir'ha* [3], le *azla*, le *darga*, le *mer'ha*, le *cinori* [4] et le *segola* [5] ; implorez leur aide dans votre détresse, car votre force s'en est allée dans le pays obscur et ravagé [6]. Ceux qui sont épris d'accents musicaux les accordent à des chants semblables à ceux qu'on fait sur le vin; ils cassent leur voix comme le frère de Tubal-Caïn [7]. Ils se croient sages comme David, mais ils n'ont pas d'intelligence et

[1] J'ai utilisé les notes dont M. Schechter a fait suivre le texte.
[2] Cf. Job, x, 1.
[3] Appelé aussi *tip'ha*.
[4] Je lis, avec M. Porgès : וצינורי, au lieu de ורשמרי (texte, p. 1, l. 4). Mais M. Porgès dit que c'est l'ancien nom du *segol*, ce qui n'est pas admissible, le *segol* venant ensuite. C'est plutôt le signe appelé aussi *zarqa* (֑), qui précède toujours le *segol*.
[5] Ce sont des noms d'accents.
[6] Cf. Job, x, 22.
[7] Jubal.

ne peuvent plus s'élever. Ils ouvrent la bouche[1], mais leur langue tarde à se mouvoir, leur force se dessèche comme de l'argile; ils traînent sur le *qameç*[2]; leur harpe s'endeuille et leur flûte, triste comme les cris des pleureurs, rend des sons de gémissement et de lamentation. Ils se réunissent tous en troupes pour s'occuper de l'interprétation; ils chancellent comme des hommes ivres, l'un dit ainsi et l'autre autrement, jusqu'à la fin du verset. Leur chef parle à sa fantaisie et sans profit aucun; il ne blâme pas ses partisans. Mais si on leur demande quelques mots [difficiles] et quelque peu d'intelligence[3], ils n'ont pas la force de répondre, ils restent cois, ils trébuchent dans l'explication des lois et des commandements. Alors, je m'écrie : « Malheur à vous, querelleurs et traîtres, au front trompeur et aux paroles mensongères, qui manquez à la vérité et fortifiez le mensonge et la fausseté ! Ils se croient sages comme des gens qui n'ont jamais abandonné ce qui est juste; plaignez-les, hélas ! Ecoutez, écoutez leur voix, les sons qui sortent de leur bouche avec leurs accents perfides; ils portent la tête haute parce qu'ils donnent la mesure aux mots[4]; ils se réjouissent de choses vaines et redressent leur taille. — Embouchez la trompette à Rama et le schofar à Guibea[5], afin que les peuples se rassemblent contre cette boiteuse[6] et fassent exhaler à son cœur ses égarements et ses mauvaises paroles ! Elle me vit et resta interdite, puis je lui dis à l'oreille[7]. « Nous savons la Bible avec tous les verbes, du commencement à la fin[8]. Toi qui te vantes toi-même et te décernes tant d'éloges, réponds, si tu le peux ! »

II

Rime : וָה, *ordre* תִּשְׂרֹק, *complet*.

Retournez tous et venez à moi : certes, mes paroles ne sont pas fausses, je sais poser des questions[9], mon enseignement contre les fourbes est parfait[10]. Vous éclaircirez mes questions concernant la Bible elle-même, sur les versets[11] du Pentateuque, des Prophètes et des Hagiographes, sur les préceptes et les commandements, tels qu'ils ont été prescrits. Une pensée vide comme le vent et une science

[1] Cf. Job, xvi, 10.
[2] Allusion à la différence entre le *qameç* long et le *qameç* bref.
[3] Pour expliquer la Bible.
[4] Allusion à la métrique.
[5] Cf. Hos., v, 8,
[6] Cf. l'Introduction.
[7] Je crois pouvoir corriger באזני en באזנו (texte, p. 1, l. 20) : dans tout le verset, l'adversaire est désigné au masculin.
[8] Je lis : השלם (ligne 21).
[9] Je lis : שאלה (ligne 23).
[10] Je lis : שלם למודי (ligne 24).
[11] Le mot qui manque est בפסוקים (texte, p. 1, l. 25).

creuse comme le ventre[1], je ne veux pas les admettre[2]... Que tes oreilles soient attentives, comprends bien mes paroles ; parler beaucoup et parler en vain ne te serviront de rien pour m'écarter du fondement de la Bible dans un chemin non frayé, et pour émettre un jugement tortueux. Les jugements de Dieu sont tous justes[3]; ils seront examinés d'un bout à l'autre de la Bible; ils fourniront des preuves justificatives, comme Dieu l'a ordonné[4]. Je ne te demanderai rien sur la création des cieux : je sais que l'intelligence te fait défaut; car qui peut compter les cieux avec sagesse[5] : l'homme ressemble au néant[6]. Comment l'Artisan a-t-il formé à la fois l'obscurité et la lumière? Quel est le siège des ténèbres, par quel moyen la lumière se sépare-t-elle le jour et, venue de l'Orient, se répand-elle partout? Recherches-tu les mesures de la terre, examines-tu le voile qui cache les portes de l'abîme? Veux-tu donc crever les yeux des gens[7]? Si tu prétends le savoir[8], tu seras un objet de moquerie, un homme à l'intelligence pervertie. C'est le redoutable Dieu qui a fait l'homme droit, mais eux[9] se plaisent aux calculs enchevêtrés. Comprends ce qu'il y a de juste devant toi, éclaire ses paroles et qu'elles deviennent un foyer d'espérance[10]. Pourquoi ne fut-il pas permis aux enfants d'Adam et d'Eve de manger de la viande; pourquoi l'ordre n'en fut-il donné qu'aux Noachides[11]? Qu'avaient-ils fait depuis Adam jusqu'à Noé, pourquoi ne mangeaient-ils pas de viande selon leur désir? Dieu ne leur ayant pas assigné de nourriture du haut du ciel, que mangeait donc Adam dans le Paradis[12]? Combien de temps y passa-t-il, un jour ou cent ans? Réponds, si tu le comprends, ceins tes reins comme un héros[13], avec force et joie. — Lorsque Seth naquit, Adam lui donna l'empreinte de son image et de sa ressemblance; mais on ne dit rien de tel à la naissance de Caïn et d'Abel : est-ce qu'avant l'âge de cent trente ans Adam n'engendra point à son image, mais à une image qui ne lui ressemblait pas[14]? — Trouvez-vous juste,

[1] Allusion à Job, xv, 2?
[2] Je lis : נפשי לא תאבה לגרס (l. 27).
[3] Ps., xix, 10.
[4] Cf. Deut., xix, 15.
[5] Job, xxxviii, 37.
[6] Cf. Ps., cxliv, 4.
[7] Nombr., xvi, 14.
[8] Je lis : אם תאמר לדעת תדורה (texte, p. 2, l. 9).
[9] Les accentuateurs et les grammairiens.
[10] Hos., ii, 17.
[11] Gen., i, 29, et ix, 3. Les commentateurs postérieurs, comme Raschi et Nahmanide, se sont occupés de cette question; voir aussi *Sanh.*, 59 *b*.
[12] Je lis : ממרום au lieu de מרוחים (texte, p. 2, l. 14), et je rapporte ce mot aux précédents; on trouvera plus bas un autre exemple de cette construction. La correction de M. Porges (מרוחים כמה) n'est pas admissible, car : 1° le mot מרוח ne signifie pas un aliment, et 2° la construction serait défectueuse, tandis que במה סעד est une expression talmudique; cf. *Sabbat*, 62 *b* : במה סעדת דיום.
[13] Cf. Job, xxx, 3 et xl, 7.
[14] Gen., v, 3, 4, et iv, 1, 2. Cette question se trouve déjà dans *Genèse Rabba*, ch. 24.

hommes intelligents, que le Créateur ait décrété la fin de la génération du déluge et qu'il ait compté juste cent vingt ans, ni plus ni moins[1]? On a scruté toute la Bible pour expliquer les paroles de Dieu et arriver à un compte exact, mais après des recherches minutieuses on a trouvé que ce nombre est en deçà et non au delà de la vérité. La fin de Seth et de sa génération est mentionnée, mais à partir de Sem cette indication manque, excepté pour Taré et Haran[2]; fais-moi donc goûter un peu de ton miel pour étancher ma soif. Il est écrit : « A cette époque Juda descendit », etc.[3]; avant que Joseph eût été vendu, les paroles de Juda « quel profit aurons-nous? »[4] prouvent qu'il était avec ses frères. Or, dans l'espace de vingt-deux ans[5] son fils Onan arriva à se fiancer[6], et plus tard il cohabita avec cette même femme, qui lui donna Péreç[7] et « les fils de Péreç furent : Hezron et Hamul[8] » : Quel âge faut-il compter pour ceux-ci?

L'Éternel avait fait une promesse au patriarche en ces termes : « ainsi sera ta postérité », et Abraham crut en ses paroles[9]. Comment donc Dieu lui répondit-il ensuite avec colère et amertume : « Ta postérité séjournera, étrangère, dans le pays de son ennemi[10] » violant la fraternité[11]? Si le temps des Amoréens n'était pas accompli[12], pourquoi sont-ce les Égyptiens, entre tous les peuples, qui asservirent Israël? Il n'est pas admissible que l'Égypte ait été choisie par pur caprice entre tous les autres afin d'être le lieu d'esclavage des Hébreux. — Le même jour Dieu jura à Abraham qu'il lui donnerait dix nations en héritage[13]. Pourquoi est-il dit dans cinq autres endroits « six »[14], dans un autre « cinq »[15] et dans un autre, enfin, « trois »[16]? Est-ce Moïse qui en ajoute « sept » de son propre chef, sans qu'il en eût reçu l'ordre? — Dieu avait porté à quatre cents ans la durée de la servitude des enfants d'Abraham[17], puis il en ajouta encore trente[18], pour

[1] Gen., VI, 3.

[2] L'auteur veut dire que depuis Seth jusqu'à Sem (Gen., V, 6 et suiv.) le mot ירמת est employé pour chaque personnage, mais qu'à partir de Sem, ce mot ne se trouve qu'avec Taré et Haran.

[3] Gen., XXXVIII, 1.

[4] *Ibid.*, XXXVII, 26.

[5] Depuis l'époque où Joseph fut vendu jusqu'à l'arrivée de Jacob en Egypte vingt-deux années s'étaient écoulées.

[6] Gen., XXXVIII, 8.

[7] *Ibid.*, 29.

[8] *Ibid.*, XLVI, 12. Cf. Ibn Ezra sur la difficulté chronologique. V. aussi *Séder Olam*, éd. Ratner, p. 12 et notes.

[9] Gen., XV, 5.

[10] *Ibid.*, 5, 6, 13.

[11] Expression tirée de Zach., XI, 14.

[12] Gen., XV, 16.

[13] *Ibid.*, 11-21.

[14] Exode, III, 8, 17; XXXIII, 2; XXXIV, 11; Deut., XX, 17.

[15] Exode, XIII, 5.

[16] Exode, XXIII, 28; cf. *Genèse Rabba*, ch. 44.

[17] Gen., XV, 13.

[18] Exode, XII, 40.

confondre l'esprit : d'où viennent ces années supplémentaires?[1]. Ayant entendu les calomnies des explorateurs, Dieu leva la main droite et jura que personne au-dessus de vingt ans ne verrait le pays[2], excepté Caleb fils de Iefounné le Quenizite, l'un des explorateurs[3], qui le verrait en toute sécurité[4]. Approche et entends-moi bien : Josué est donc de ceux qui avaient moins de vingt ans[5]; avec les quarante ans passés dans le désert, cela fait soixante; il lui resta donc cinquante ans pour partager la Terre sainte, d'après le récit de sa mort[6].

Examine encore tranquillement l'histoire de David, de Samuel, d'Héli, le message de Jephté et l'histoire des Juges, comment cela fera-t-il quatre cent quatre-vingts ans, au juste et sans erreur[7]? — Saül n'avait pas encore Isboseth lors de son avènement au trône[8]; cependant, lorsqu'il mourut, voilà Isboseth âgé de quarante ans[9]. — On donne à Absalon quarante ans au moment de sa révolte[10]; ce nombre est donc affecté aux fils[11] de rois! Toi, homme au beau visage et à la belle prestance[12], approche sans alléguer des prétextes, prête l'oreille à mes paroles et donne-moi des réponses exactes, tirées de la Bible.

III

Rime זָה, *ordre* אבגד; *du commencement à la lettre* כ.

Dans la vingt-sixième année d'Asa, Ela monta sur le trône[13], Baasa étant déjà mort et enterré dans le caveau des rois. Comment alors peut-on dire « et dans l'année trente-sixième d'Asa, Baasa se dirigea vers la Judée »[14]? — Joram, fils d'Achab, monta sur le trône de Samarie

[1] Cf. la *Mechilta* sur le verset précité.
[2] Nombres, XIV, 29.
[3] Je corrige הגרים en התרים (texte, p. 3, l. 13).
[4] Nombres, XIV, 24.
[5] M. Schechter a déjà remarqué que cet argument n'est pas fondé; en effet, après le verset où il est dit que nul Israélite âgé de plus de vingt ans ne verrait la Palestine, le texte ajoute : « excepté Caleb fils de Iefounné et Josué fils de Noun », ce qui prouve que Josué avait alors plus de vingt ans; notre critique, ne voyant pas ou feignant de ne pas voir ces mots, s'appuie sur le verset 24.
[6] Josué, XXIV, 29. Cet argument est plutôt dirigé contre le *Séder Olam*, ch. XII, qui dit que Josué gouverna vingt-huit ans.
[7] Juges, XI, 26; I Rois, VI, 1; cf. *Séder Olam*, chap. cité et suiv.
[8] I Samuel, XIV, 49; on ne mentionne là que trois fils de Saül.
[9] II Sam. II, 10.
[10] *Ibid.*, XV, 7.
[11] Je corrige לפני מלכים en לבני מלכים (texte, p. 3, l. 20). Cf. *Séder Olam*, ch. XIV.
[12] C'est un pendant au nom de « la boiteuse », donné par l'auteur à son adversaire.
[13] I Rois, XVI, 8.
[14] II Chron., XVI, 1.

dans la deuxième année de Joram fils de Josaphat[1] et régna douze ans[2]. Puis il est dit que, Josaphat régnant encore, son fils Joram monta sur le trône dans la cinquième année de Joram, fils d'Achab[3]; Joram, fils de Josaphat, régna donc du vivant de son père et alors que celui-ci était solidement assis sur le trône dans la ville en fête. De plus, Joram fils de Josaphat mourut à l'âge de quarante ans[4], et cependant, au moment de sa mort, le plus jeune de ses fils était âgé de quarante-deux ans[5]. Il monta sur le trône dans la douzième année[6], et tu l'as placé aussi dans la onzième année, pour nous égarer[7], n'est-ce pas l'effet d'un esprit de vertige et d'une vive irritation? — Jéroboam fils de Joas monta sur le trône de la troisième nation[8] dans la quinzième année d'Amasias[9], puis, dans la vingt-septième année de Jéroboam, Azarias fils d'Amasias devint roi[10]; dans la vingt-troisième année de Joas, fils d'Ochozias[11], et déjà dans la trente-septième du même roi, son fils usurpait le trône par intrigue[12] : c'est une chronologie fautive. Car Amasias régna quinze ans avec Jéroboam[13]; donc dans la quinzième année de ce dernier, Azarias monta sur le trône; comment alors arrive-t-on au compte de vingt-sept ans? De toute façon le compte est ou trop grand ou trop petit. D'après le premier calcul[14], à la mort de Jéroboam, Azarias comptait déjà vingt-sept ans de règne[15] et, d'après le second, quatorze ans seulement. Comment, dans ce cas, Zacharie fils de Jéroboam commença-t-il à régner dans la trente-huitième année[16]? C'est un chemin tortueux. — Achaz fut couronné dans la dix-septième année de Péqah[17]; puis dans la douzième année d'Achaz, Hosée reçut la royauté[18]; ces huit ans sont-ils partis en fumée, ont-ils été captivés ou pillés? Il est encore écrit que Hosée commença à régner

[1] II Rois, I, 17.

[2] *Ibid.*, III, 1. Il est étonnant que le critique passe sous silence le commencement du même verset où il est dit que Joram, fils d'Achab, monta sur le trône dans la dix-huitième année de Josaphat et qu'il ne relève pas cette contradiction.

[3] *Ibid.*, VIII, 16.

[4] II Rois, VIII, 17; II-Chron., XXI, 5.

[5] *Ibid.*, XXII, 1, 2.

[6] De Joram, fils d'Achab; cf. II Rois, VIII, 25.

[7] *Ibid.*, IX, 29.

[8] Epithète d'Israël; cf. Isaïe, XIX, 24.

[9] II Rois, XIV, 23.

[10] *Ibid.*, XV, 1.

[11] Complétez : Joachaz, fils de Jéhu, c'est-à-dire le père de Joas, roi d'Israël, monta sur le trône; cf. *ibid.*, XIII, 1.

[12] *Ibid.*, 10.

[13] Puisque Jéroboam monta sur le trône dans la quinzième année d'Amazias et que ce dernier régna vingt-neuf ans.

[14] D'après lequel Azarias devint roi dans la quinzième année de Jéroboam.

[15] Parce que Jéroboam régna quarante-un ans.

[16] D'Azarias; cf. II Rois, XV, 8.

[17] *Ibid.*, XVI, 11; celui-ci régna vingt ans, de sorte qu'après l'avènement d'Achaz, il régna encore trois ans.

[18] *Ibid.*, XVII, 1; Hosée succéda à Péqah.

dans la vingtième année de Jotham[1], alors que celui-ci était mort et enterré depuis longtemps[2]; quel roi règnerait sur moi pour que je reste intègre[3], si j'en ai le secret? — Les années de Joachin, est-il dit, sont au nombre de dix-huit ans et trois mois[4], et, dans les Chroniques : de huit ans, trois mois et dix jours[5]. Vous qui connaissez la loi, expliquez les contradictions en comparant les deux passages!

Le nombre de ceux qui ont été emmenés en exil dans la huitième année [de Nabuchodonosor] est de dix-huit mille hommes[6], et le total de quatre mille six cents est indiqué dans la vingt-troisième année de ce même roi[7]. — Le prophète nous raconte un fait qui s'est passé au commencement du règne de Joïaqim[8], et voici qu'il envoie un message par les ambassadeurs qui se rendent auprès de Sédécias[9]. Tantôt Joïachin est mis en liberté le vingt-cinquième jour du mois[10], tantôt le vingt-septième[11]. Tantôt c'est le dixième jour du mois [que Nabuzaradan arriva à Jérusalem][12], tantôt c'est le septième[13].

IV

Rime כה, *ordre* אבגד *de la lettre* מ *à la fin.*

O sages du peuple! daignez me regarder en face, et certes je ne vous mentirai pas à la figure[14]. « Tout ce qui est dans la tente devient impur[15] », les vases de pierre comme ceux d'argile[16]; pourquoi les vases hermétiquement fermés ne sont-ils pas déclarés impurs par le décret divin? Il faut en conclure[17] qu'un vase fermé est pur, même s'il se trouve dans une maison où il y a un mort. — La Bible nous apprend aussi qu'« un vase d'argile [devient impur] lorsqu'un reptile mort y tombe »[18], mais si le reptile tombe à côté du vase, ou bien

[1] II Rois, xv, 30.
[2] Car Jotham régna seulement seize ans; cf. *ibid.*, 53.
[3] Cf. Psaumes, xix, 14.
[4] II Rois, xxiv, 8 c'est-à-dire qu'il était âgé de dix-huit ans et qu'il régna trois mois.
[5] II Chron., xxxvi, 9.
[6] II Rois, xxiv, 12, 14, 16.
[7] Jérémie, lii, 28-30. Le texte porte : dans la septième année, ce qui est sûrement une faute. Si les mots בשנת שבע se trouvaient plus haut, on pourrait dire que le critique relève une autre contradiction entre les années huit et sept.
[8] Jér., xxvii, 1.
[9] *Ibid.*, 3.
[10] *Ibid.*, lii, 31.
[11] II Rois, xxv, 27.
[12] Jérém., lii, 12.
[13] II Rois, xxv, 8; cf. *Séder Olam*, ch. xvii, xix, xxii et xxvii.
[14] Cf. Job, vi, 28,
[15] Nombres, xix 14, 15.
[16] Lire : אבני רגלי.
[17] Lisez נכח מזה au lieu de נכח כזה (texte, p. 5, l. 3).
[18] Lévit., xi, 33.

s'il est couvert par le vase, pourquoi ne faudrait-il pas briser celui-ci et le jeter à terre [1]?

Vous, les intelligents, prêtez l'oreille à mes paroles, comprenez ma pensée. Certes, les prêtres de Dieu qui avaient les choses sacrées entre leurs mains pour remplir... et étaient inspirés par l'esprit saint, ne savaient pas répondre à Aggée [2]; à plus forte raison, maintenant que les hommes ont l'esprit abject et le cœur pusillanime, ne te répondront-ils pas si tu les appelles. La sagesse est plus profonde que le *scheol*, qu'en sais-tu faire monter? elle est haute comme le firmament, que peux-tu faire pour l'atteindre [3]? Si je dis : « Je suis intelligent » et que je lève la main traîtreusement, c'est un péché passible d'un châtiment, car j'aurais renié Dieu le Très-haut, comme [4] le péché de Sodome, la ville détruite. — Moïse a détaillé douze unions illicites [5]; mais il n'a pas défendu [6] d'épouser la mère de la belle-mère, ni celle du beau-père ni la grand'mère paternelle ou maternelle. Il n'a pas mentionné non plus le châtiment [7] de celui qui cohabite avec la fille de son fils ou celle de sa fille, ou avec sa tante paternelle ou maternelle [8]. Le même ordre n'est pas suivi dans le châtiment et la défense : relativement à celle-ci, l'ordre est interverti pour les châtiments ; les péchés qui venaient en dernier lieu pour les défenses, viennent maintenant en premier, comme un gâteau qui n'aurait pas été retourné [9]. De plus, lorsque le Législateur énuméra les douze formules d'imprécations [10], il ne mentionna que quatre de ces douze unions pour les vouer à la malédiction; il écarta les huit autres et les remplaça par d'autres crimes [11]. — Un homme qui fornique avec une esclave fiancée doit expier ce péché par le sacrifice d'un bélier [12]; pourquoi étaient-ils coupables, ceux qui avaient repris des femmes étrangères, lorsque ce n'était pas l'œuvre d'un, ni même de deux jours [13]? Ceux qui avaient épousé des Égyptiennes s'empressèrent de les renvoyer [14] ainsi que leurs enfants, conformément à la

[1] Les commentateurs ont soulevé la même question.
[2] Aggée, II, 11-14.
[3] Cf. Job, XI, 8.
[4] Il faut peut-être lire כחטאת au lieu de מחטאת (texte, p. 5, l. 12).
[5] Lévitique, XVIII, 7-17,
[6] Lire לא הזהיר au lieu de להזהיר (l. 14).
[7] Lévitique, XX, 10 et suiv., où il est parlé des punitions de ces crimes.
[8] Je crois qu'il faut lire (l. 14) ראחות אביו au lieu de ראחותו מאביו, car le châtiment de ce dernier cas est indiqué.
[9] Sur le feu, c'est-à-dire qui n'est qu'à demi-cuit; cf. Hosée, VII, 8. Comme le verset suivant doit commencer par un ק, le mot qui manque est peut-être קדוש (texte, p. 5, l. 18).
[10] Deut., XXVII, 15 et suiv.
[11] C'est-à-dire que le nombre douze figure dans les deux passages; mais dans le dernier, au lieu des douze crimes mentionnés dans le Lévitique, on n'en mentionne que quatre. Au lieu de בעמך ובכה, il faut peut-être lire בפסל ומסכה.
[12] Lévit., XIX, 20-21.
[13] Ezra, X, 10, 13, 19.
[14] Le mot qui manque est הנשים (l. 23).

loi de Dieu [1] : où donc ces prescriptions ont-elle été édictées dans le livre de Dieu, créateur du monde? Parle et remets les choses dans l'ordre.

Dans la loi où il est question d'un taureau, d'un mouton ou d'une chèvre nés dans le troupeau [2], il aurait été préférable d'écrire : « un veau, un chevreau ou un agneau » [3]. — « Un taureau ou un mouton [ne le tuez pas le même jour] avec son petit [4]; il eût fallu dire plutôt : « une vache ou une brebis avec son petit » — « Voici l'alliance dans le tabernacle en dehors du rideau » [5]; ailleurs la phrase revient, mais intervertie : « en dehors du rideau du statut, dans le tabernacle » [6]. On trouve beaucoup de cas semblables dans la loi qui, de sa droite, prolonge la vie et restaure l'âme [7].

V

Rime לָהּ, *ordre* תִּשְׂרֹק, *du commencement jusqu'au milieu de la lettre* ל.

« Celui qui tue une bête la paye, mais celui qui tue un homme doit être mis à mort » : pourquoi le législateur a-t-il mentionné cette règle deux fois [8]? La seconde fois, il dit simplement : « celui qui frappe une bête ou un homme », tandis que la première fois il avait ajouté « l'âme » [9] de l'homme, qui monte en haut [10]. Celui qui compte [11] sait combien font sept septaines d'années, pourquoi répète-t-il sept fois sept années; puis il marque bien « quarante-neuf ans », à grand fracas [12]? Il est écrit : « Moïse renvoya son beau-père » [13], et on ne sait point quand celui-ci est retourné au camp de Moïse. Or, nous voyons que Moïse lui dit : « Marche avec nous » pour lui servir de guide [14], d'où savons-nous qu'il était retourné dans sa demeure? — Dieu a ordonné d'attacher des franges aux pans des vêtements et d'ajouter un fil bleu à ces franges [15]. Comment comprendre l'ordre dans lequel les franges et le fil bleu étaient attachés au vêtement? — Dieu dit à Balaam : « Va avec les officiers » [16], puis il s'irrita de l'empressement

[1] Ezra, IX, 1 et X, 3.
[2] Lévit., XXII, 27.
[3] Les commentateurs ont posé la même question.
[4] *Ibid.*, 28.
[5] Exode, XXVII, 21.
[6] Lévit., XXIV, 3.
[7] Cf. Prov., III, 16, et Ps., XIX, 8.
[8] Lévit., XXIV, 17, 18 et 19.
[9] La première fois il y a le mot נפש, qui manque dans le second passage.
[10] Allusion à Eccl., III, 21.
[11] Dieu; cf. Nombres, XXIII, 10.
[12] Cf. Lév., XXV, 8, et, pour l'expression, Jér., XI, 16.
[13] Exode, XVIII, 27.
[14] Nombres, X, 29, 31; il faut lire היות לעינו (texte, p. 6, l. 8).
[15] Nombres, XV, 38.
[16] *Ibid.*, XXII, 20.

de Balaam, sortit pour l'anéantir et envoya un ange qui l'atteignit dans un chemin étroit et non frayé [1]. Dieu le rencontra et lui intima l'ordre de dire ce qu'il lui ordonnerait [2]; si Balaam avait maudit Israël sur l'ordre de Dieu, celui-ci l'aurait anéanti par ses propres paroles et c'est ce qu'il dit : « et je vous ai délivrés de sa main » [3]; y a-t-il un autre Dieu aussi puissant en exploits? — Quel âge doit avoir un jeune homme pour que son vœu soit valable? Nous ne connaissons que les lois que Dieu, le Très-Haut, a ordonnées en ce qui concerne le père et sa fille [4]. — Pourquoi cet ordre des tribus qui est indiqué pour les bénédictions et les malédictions [5]? — Que signifie le chemin du coucher du soleil dans le pays des Cananéens, qui habitent la vallée [6]? Quel est donc le chemin où la lumière règne d'abord et qui, le soleil s'étant couché, devient sombre? Le prophète de Dieu n'a pas défendu la graisse dans le Deutéronome ; de plus, il n'y a fait mention ni du jour de la Sonnerie ni du jour du Pardon, alors qu'il parlait des fêtes [7], en commandant d'égorger et de manger des moutons et des bœufs, immolés comme offrandes et holocaustes. — Les villes de refuge étaient au nombre de six, et Dieu dit : « Elles vous serviront de lieux d'asile dans tous les endroits où vous habiterez et pour toutes les générations [8]. » Comment pourraient-elles servir de refuges en tout lieu et en tout temps, puisqu'Israël, ayant été maudit, fut exilé et dispersé ? — Parlant de l'esclave, le texte dit « Il t'a servi deux fois autant qu'un mercenaire [9]... »

VI

Rime en סָה, *ordre* אבגד, *de la lettre* י *jusqu'à la fin.*

Absalon n'avait pas de fils, ainsi qu'il est dit : « Je n'ai point de fils », et c'est pourquoi il s'était érigé un monument, qui éternisât son souvenir [10]. Cependant on lit ailleurs : « et il naquit à Absalon trois fils et une fille, nommée Tamar » et belle comme le soleil [11]. Le Tout-Puissant nous a ordonné dans sa loi de ne pas manger la viande d'une bête morte d'elle-même ou déchirée par une autre bête [12]. Comment donc a-t-il commandé aux corbeaux de nourrir Elie chaque

[1] Nombres, XXII, 22 et suiv.
[2] *Ibid.*, 35.
[3] Josué, XXIV, 10.
[4] Nombres, XXX, 17.
[5] Deut., XXVII, 12 et 13.
[6] Deut., XI, 30.
[7] Deut., XVI, 1 et suiv.
[8] Nombres, XXXV, 13 et 29.
[9] Deut., XV, 18.
[10] II Sam., XVIII, 18.
[11] *Ibid.*, XIV, 27.
[12] Exode, XXII, 3 ; Deut., XIV, 20.

jour sans faute [1]? — « Un boisseau d'excréments pour cinq pièces d'argent et la tête d'un âne pour quatre-vingts pièces [2] », dis avec véracité et sincérité si c'est bien dans ta pensée [3]. — Explique-moi doucement la phrase suivante : « Dans soixante-cinq ans Ephraïm périra et cessera d'être au nombre des peuples [4] », « avant que l'enfant sache distinguer entre le bien et le mal [5] ». Cette date, où commence-t-elle et où finit-elle? A partir de quel jour faut-il compter les soixante-cinq ans jusqu'à la captivité et la destruction des Israélites? — Explique le sens des mots צו לצו קו לקו [6], en pesant et mesurant tes paroles pour que celui qui attend le sens ne trouve pas le sang [7], que son espoir ne soit pas trompé et qu'il ne s'évanouisse pas. — Explique encore la construction de la phrase « Est-ce tout le jour que le cultivateur laboure la terre [8]? » — J'attends avec impatience l'explication de « froment et orge ensemencés », de « aneth et cumin » : quel est le conseil admirable et d'une si grande sagesse que Dieu a donné [9]? Dieu dit qu'il punira son peuple au septuple de ses péchés [10], puis il le frappe deux fois plus [11] : où est ta miséricorde de jadis, ô Dieu charitable et clément qui pardonnes toutes les fautes [12]? Comment la foule de tous les peuples, comment tous les hommes viendront-ils se prosterner à Sion devant Dieu à chaque sabbat et à chaque néoménie [13], puisque Zacharie a changé tout cela en disant « chaque année » [14], ô roi grand et sublime! — La main est trop courte et trop fatiguée pour étreindre les mystères de la Bible, les milliers et les centaines de choses que l'intelligence ne comprend pas [15]; l'encre s'épaissirait dans la plume de l'aile du vautour [16], si l'on poussait l'examen jusqu'au bout. Les querelleurs [17] prononcent des paroles inconscientes, ils se croient sages et intelligents, ils ont dédaigné la science des maîtres, et quelle est la leur? Ils ont chancelé dans le chemin frayé de la vie. Questionnez-les sur les passages : « les archers les trouvèrent » [18], « l'épouvante s'empare des habitants

[1] I Rois, XVII, 4, 6.
[2] II Rois, VI, 25.
[3] C'est-à-dire si tu le comprends; il faut donc lire כמוסה au lieu de כסוסה (texte, p. 9, l. 6); cf. Deut., XXXII, 34.
[4] Isaïe, VII, 8.
[5] *Ibid.*, 16; cf. *Séder Olam*, ch. XXII.
[6] Isaïe, XXVIII, 10, 13.
[7] Isaïe, V, 7.
[8] Isaïe, XXVIII, 24-26.
[9] *Ibid.*, 27.
[10] Lévit., XXVI, 18.
[11] Isaïe, XL, 2.
[12] Cf. Hosée, XIV, 3.
[13] Isaïe, LXVI, 23.
[14] Zach., XIV, 16.
[15] Il faut lire הלב לא יבין (texte, p. 9, l. 20).
[16] Au lieu de בכף הראה, lisez כנף הדאה (l. 21), et le mot qui manque serait בעט.
[17] Ce sont les accentuateurs et les ponctuateurs, qui se moquaient des talmudistes.
[18] I Sam., XXXI, 3; I Chron., X, 3; le mot אנשים manque.

de la Philistée »[1]; « sur elle par le sort »[2]; « jusqu'à ce que les pierres fussent restées à Qir-Haréchet »[3], et נסה au lieu de נשא[4]! Quel est leur enseignement sur la question du mélange de deux espèces[5] et le témoignage qu'ils en tirent : « Chaque homme et son esclave passeront la nuit à Jérusalem »[6]; il y a encore beaucoup d'autres questions à relever. Le Créateur, qui a tout fait par sa parole, envoie sa grâce sur moi le jour, et, la nuit, son chant est avec moi[7]. Il se souviendra de moi lorsqu'il agréera son peuple élu. Il me comptera dans son troupeau, en la compagnie du juste[8] et de sa génération, ainsi qu'en celle d'Eléazar b. Azaria.

VII

Rime עָה, *ordre* אַבְגַּדּ, *complet.*

Je me disais que je me contiendrais, que je fermerais la bouche comme on ferme un trésor. Mais voici que l'impie[9] multiplie ses paroles devant moi, en blasphémant contre Dieu. Il faut mettre un frein et un mors à la bouche de celle qui est assise dans le boisseau, il faut jeter dans sa bouche un talent de plomb[10], parce qu'elle provoque insolemment les coups. C'est cette impie avérée à la langue tranchante comme le rasoir qui dit des mots insolents, qui ouvre[11] la bouche contre les saints de Dieu, qui décida de lui bâtir une maison dans le pays de Sinear[12], car c'est de ce lieu qu'ils sont sortis d'un mal à l'autre. Ils calomnient l'homme juste avec orgueil et dédain, ils profanent les fêtes divines, ils s'en écartent avec soin et ostentation, ils dédaignent les paroles de Dieu et de ses sages, ils ne veulent pas écouter leurs discours réconfortants. Dieu, punis-les, car ils lancent les traits acérés et mortels de leurs railleries[13], ils ne craignent pas Dieu et, inébranlables, ne se détournent pas de leur mauvaise voie. Tu présenteras quelques-uns d'entre eux devant les juges, et les jetteras sur des charbons ardents dont le feu servira à tous les enfants

[1] Exode, xv, 14.
[2] Lire (texte, p. 9, l. 25) עליה בגורל au lieu de עלית בגורל, Jug., xx, 9. L'auteur veut dire que la construction de ce verset n'est pas régulière.
[3] II Rois, III, 25.
[4] Lire ונשא לנסה au lieu de וינשא לנסהו. L'auteur fait allusion à Psaume, IV, 7, où le mot נסה semble remplacer נשא.
[5] Lév., XIX, 19, et Deut., XXII, 9, 11.
[6] Néh., IV, 16.
[7] Cf. Ps., XLII, 9.
[8] Le gaon.
[9] C'est toujours la secte des accentuateurs.
[10] Zacharie, V, 7-8.
[11] Lire הרחיבה au lieu de הרחיבו (texte, p. 10, l. 8).
[12] *Ibid.*, 11.
[13] Peut-être faut-il lire שנונים au lieu de שניהם (texte, p. 10, l. 12).

de Jacob qui habite les tentes[1], car l'iniquité brûle comme le feu. Dieu, qui est ma puissance, m'a donné une langue éloquente[2]. Il a rendu ma bouche comme une épée et comme des flèches aiguisées pour leur jeter à la face le chemin qu'ils prennent et pour réduire leurs inventions au silence, afin qu'ils n'en fassent pas entendre de semblables. « Tremblez, pleurez amèrement celui qui s'en va » en exil, le roi Salum fils de Josias[3]. « Mais quand régna-t-il dans la ville bruyante[4] un roi du nom de Salum ? Son frère Joachaz régna sur la belle génisse[5], et voici que son nom est Johanan[6] ! Lamentable désordre! » — « La postérité princière de David avec les Lévites au service sera nombreuse comme le sable de la mer qui ne peut être compté[7] ». Les paroles du prophète sont-elles exactes? C'est ce que nous allons voir. Le créateur de la lumière, l'auteur de toutes choses, le Rédempteur d'Israël et mon Seigneur, dit de sa bouche sainte : « Jamais un membre de la famille royale ne régnera sur son troupeau et ne portera la couronne, car il n'y aura personne de sa souche pour être le roi de mon peuple élu »[8]; ces paroles sont sorties de la bouche de Celui qui dispense le salut. — « La colombe d'Elem »[9], «la ville de la Colombe », « la colère et l'épée de la Colombe »[10]... — Le roi de Babylone est appelé « Schéschak »[11], par interversion[12], « et sur les habitants de Leb-Qamaï passera mon esprit de vertige »[13] et une tempête. — Dans un vase six espèces de grains sont mélangées pour faire des pains[14], puis on ne mentionne que le gâteau d'orge[15]. Le prophète reçut l'ordre, pour expier les péchés de la maison d'Israël, de faire pénitence pendant trois cent quatre-vingt-dix jours[16], et, pour les péchés de la maison de Juda quarante jours seulement[17]. Comptons les années d'Israël à part et celles de Juda à part, sans confusion, avec science et sagesse.

Les nombres de trente et de vingt-sept ans[18], quand commencent-ils et quand finissent-ils exactement? Dans quel sens le prophète a-t-il

[1] Mot à mot « de l'homme intègre », épithète de Jacob; cf. Gen., xxv, 27.
[2] Cf. Is., L, 4.
[3] Jér., xxii, 10, 11.
[4] Expression tirée d'Is., xxii, 2.
[5] II Rois, xxiii, 30, 31; belle génisse est l'épithète d'Israël.
[6] I Chron., iii, 15; il y est dit que le fils aîné de Josias s'appelait Johanan, tandis que le quatrième, Salum, ne régna jamais.
[7] Jér., xxiii, 21, 22.
[8] Jér., xxii, 30.
[9] Ps., lvi, 1.
[10] Soph., iii, 1.
[11] Jér., xxv, 38, xlvi, 16 et L, 16.
[12] Jér., xxv, 26 et li, 41.
[13] Il faut lire sans doute תמורה (texte, p. 10, l. 28).
[14] Jér., li, 2.
[15] Ezéch., iv, 9.
[16] *Ibid.*, 13.
[17] *Ibid.*, 5, 6,
[18] Ezéch., i, 1 et xxix, 17; cf. *Séder Olam*, ch. xxvi.

donné ces nombres, tu me le diras dans quelque temps. — Le prophète parle ainsi : « Voici les hommes qui méditent l'iniquité, il n'y a pas de vérité dans leur bouche. » Aussitôt qu'il eut prophétisé, « Pelatia, fils de Benaïa, mourut et je m'écriai, dit Ezéchiel : Malheur! vas-tu les anéantir en un instant par ton épée vengeresse »[1]. Or, si Pelatia, fils de Benaïa, était mort et qu'il fallut le jeter pour qu'il fût une honte éternelle dans les profondeurs du scheol, pourquoi le prophète s'écria-t-il : « Malheur! tu vas anéantir la troisième nation »[2], comme si toute la terre s'était écroulée[3]? Dieu lui répondit qu'il lui enlèverait son épouse bien-aimée dans une épidémie, « et le soir son épouse mourut »[4]. Dieu, s'il voulait lui donner un signe évident[5], ne pouvait-il faire autrement que de lui enlever sa malheureuse femme par une mort subite? — Autre sujet d'étonnement semblable. Dieu ordonna deux fois à Hosée de s'unir à une prostituée dévergondée[6], et « il alla et prit Gomer, fille de Diblaïm »[7]. N'est-ce pas un scandale pour un prophète de Jérusalem d'épouser une prostituée vagabonde[8]? Dieu ordonna de rejeter sur Jéhu le sang de Jezréel et le sang de Jéroboam sur Baasa[9]. Sont-ils droits les chemins de Celui qui agit avec intégrité, de Dieu qui connaît tout et qui est informé de toutes les actions? Il avait dit auparavant : « et Dieu lui établira un roi qui détruira de fond en comble la maison de Jéroboam », et « car tu as agi selon ma volonté en punissant la maison d'Achab, tu as fait ce qui est bon, ce qui est droit »[10]. Puis, il se repent et se plaint d'eux à tort, parce qu'ils avaient exécuté son ordre, afin de rejeter sur eux l'acte criminel. — Voyez encore cette action juste : le prophète [Nathan], parlant à David, s'exprima ainsi : « Va, exécute ton projet; l'Eternel ton Dieu agréera ton offrande »; puis il revient sur ses paroles et lui dit : « Tu ne me construiras pas une maison de prières »[11]. — Dieu s'empressa de séduire David, lui disant d'abord[12] : « Va faire le dénombrement d'Israël et de Juda »[13], et ensuite : « Je t'impose trois choses[14] bien mesurées »[15] : si David avait péché, quel crime avait commis la communauté qui tomba et fut immolée comme un troupeau de brebis[16] sans avoir fait aucun mal? — La même

[1] Ezéch., XI, 1, 2, 13.
[2] Israël.
[3] Cf. Kimhi ad Ezéch., XI, 13.
[4] Ezéch., XXIV, 16, 18.
[5] *Ibid.*, 24; lire להראות אות יפה (texte, p. 11, l. 15).
[6] Hosée, I, 2 et III, 1.
[7] *Ibid.*, I, 3.
[8] Expression tirée de Jér., II, 20.
[9] Hosée, I, 4, et I Rois, XVI, 7.
[10] I Rois, XIV, 14 et II Rois, X, 30.
[11] II Sam., VII, 3 et suiv.; I Chron., XVII, 2 et suiv.; XXVIII, 3.
[12] Le mot qui manque (p. 12, l. 1) est לאמר.
[13] II Sam., XXIV, 1.
[14] Suppléez, p. 12, l. 2 : ניטל עליך.
[15] II Sam., XXIV, 12.
[16] Suppléez, l. 3 : כצאן.

lamentable confusion a été faite avec les fils d'Héli[1] : « C'étaient des hommes pervers et qui ne connaissaient pas Dieu[2], mon Seigneur. » Ils avaient péché, et trente[3] mille fantassins périrent à cause d'eux[4]. — Je pourrais donner je ne sais combien d'autres exemples. De ces questions[5] et d'autres semblables, si j'en voulais remplir un traité, mon stylet les aurait tracés sur la feuille et le revers, car l'oreille entend et l'œil voit[6].

VIII

Rime פָּה, *ordre* תשרק, *de* ת *jusqu'au commencement de*

Donnez-moi clairement, en des mots choisis, l'explication du passage : « Je l'ai achetée pour 15 pièces d'argent, pour un *homer* d'orge et un *létek* d'orge[7] ». Quelle est la contenance du *létek*[8] et quel est le rapport entre l'argent et l'orge? Voyez d'où ce nombre est sorti? Cadre-t-il bien avec le sujet, comme le chapiteau avec la colonne; où se trouve cette expression dans la Bible aux belles paroles? Que ceux qui la connaissent décident entre nous sur cette question! — Voyez et examinez tout ce passage : « Écoutez, prêtres et Israélites, tous ensemble, et, avec eux, la maison du roi »; où y avait-il un filet étendu sur le mont Tabor et un piège à Mispa[9]? — Écoute encore ce verset : « Il nous fait vivre après deux jours et, le troisième, il nous relève et nous vivons »[10]; d'où nous en viendra l'explication? Si nous le savions, nous courrions après elle[11] comme un lionceau qui déchire sa proie. — Quel est le rapport entre « il tua et tailla les prophètes pour produire au jour le jugement » et « il désire la piété chez l'homme plus que ses holocaustes[12] » : ces deux phrases peuvent-elles se trouver côte à côte dans le même passage, en paroles qui distillent comme la pluie[13]? — Explique-moi encore les phrases suivantes : « Lorsqu'ils attachent leurs deux péchés »[14]; « J'ai habitué Ephraïm à les porter sur les bras »[15], « qu'il n'ait pas confiance dans le faux

[1] Lisez (l. 4) : ב[בני עלי ה]ם.
[2] I Sam., II, 12.
[3] Lisez (l. 5) : ש[לש]ים.
[4] I Sam., IV, 10.
[5] Le mot qui manque, l. 6, est peut-être כמו.
[6] Cf. Prov., XX, 12.
[7] Hosée, III, 2.
[8] Lire הלתך au lieu de הוא לתך (texte, p. 12, l. 9).
[9] Hosée, V, 1.
[10] *Ibid.*, VI, 3.
[11] Après l'explication; je lis (texte, p. 12, l. 17) אתריו au lieu de אתריך; ces mots sont empruntés à Hosée, VI, 3.
[12] *Ibid.*, V, 6.
[13] Cf. Deut., XXXII, 2.
[14] Hosée, X, 10.
[15] *Ibid.*, XI, 3.

égaré, car le faux sera leur récompense »[1], et « la terre est avilie »[2]. Où est-il dit que l'ange avait pleuré[3] ? L'ange avait seulement dit : « Renvoie-moi[4] ». Le prophète fait une confusion et, sans que l'ange ait fait aucun mal et quoique sa prière ait été pure, voilà qu'on ajoute qu'il avait pleuré. — Quel ordre dans ces mots d'Amos : « pour quatre et pour trois ? »[5]; « un pauvre pour deux souliers » est répété deux fois[6]; il eût fallu dire[7] « des souliers », et non pas « deux souliers »[8] : l'expression redoublée est mauvaise[9]. — « Nous vous porterons sur des boucliers », « vous serez jetés dans le *harmon*[10] »; expliquez bien ces passages, vous les interprètes, et non pas avec de l'argent impur[11] recouvrant un vase d'argile[12]. — « Il fait luire la dévastation contre le méchant »[13]...

IX

Rime רָה, *ordre* אֹבֶנֶת, *du milieu du verset* כ *à la fin.*

[En trois] endroits le פ précède le ע, et dans le premier chapitre les versets sont en bon ordre[14]. Il est dit : « Et lorsque les vierges furent assemblées une seconde fois et que Mardochée était assis à la porte du roi[15] ». Quand donc les jeunes filles furent-elles réunies pour la seconde fois à Suse? — Cyrus, Darius, Artaxerxe et Ahasvérus : examine l'ordre de leurs règnes et cherche combien de temps ils ont gouverné pendant les soixante-dix ans de la captivité, pour rétablir la loi et le témoignage. Examine et compte les trois ans, afin d'en donner une explication claire. — Qui a eu des visions telles qu'en eut Daniel, différentes les unes des autres[16] ? — Le nombre de « ceux qui montèrent » est donné deux fois[17], ainsi que la construction du

[1] Job, xv, 31 ; lire (texte, p. 12, l. 21) יאמן au lieu de אאמין.
[2] Isaïe, xxiv, 5.
[3] Hosée, xii, 5.
[4] Gen., xxxii, 27.
[5] Amos, i, 3, 6, 9, 11, 13; ii, 1, 4, 6.
[6] *Ibid.*, ii, 6, et viii, 6.
[7] Le mot ארושה (texte, p. 12, l. 26) est de la même racine que ארשת שפתיך, Ps., xxi, 3.
[8] L'auteur veut dire probablement que le duel n'est pas à sa place ici.
[9] Lisez (l. 26) מסלפה au lieu de מאולפה.
[10] Amos, iv, 2, 3.
[11] Il faut prendre אשונות (l. 28) pour le pluriel de אשונה, mot qui se trouve dans le Talmud et signifie littéralement « argent sombre ».
[12] C'est-à-dire des paroles confuses ; cf. Prov., xxvi, 23.
[13] Amos, v, 9.
[14] L'auteur veut dire que, dans les Lamentations, dont les quatre premiers chapitres sont alphabétiques, le premier seul a l'ordre convenable, tandis que, dans les trois autres, le פ précède le ע.
[15] Esther, ii, 19.
[16] Daniel, viii, 1, et x, 1.
[17] Ezra, ii, 59, et Néh., vii, 61.

temple et la prière de l'auteur des Proverbes[1], les guerriers de David et le nombre des Israélites[2], la mort de Saül[3]. Que nous apprennent ces répétitions et quel profit ont-elles pour nous? Il faut de la sagesse pour l'expliquer. — La mort de Josué[4] et celle de Samuel[5] sont indiquées à deux reprises; il en est de même de l'arrivée de Sennachérib[6], de la destruction du temple[7] et de beaucoup d'autres passages dont on ne peut pas savoir[8] pourquoi ils ont été répétés par la Bible. Voici maintenant des exemples de métathèses : גוער בים et רוגע הים[9], ויפצר בם et ויפרץ בו[10], שחים et סחיש[11], עלגים et לעגי שפה[12], מתלעות et מלתעות[13], עכשוב et בית עכישב[14] (les espoirs qu'il se construit d'abord et sur lesquels il s'appuie fiévreusement [sont comme des toiles d'araignées][15]). Voici des permutations que je ne puis arriver à compter : קפוד et קפוז[16], יתלוז et יעלוץ[17], ימקו et וימכו בעונם[18].

Le nombre exact de ת qui viennent en tête d'un mot et qui ne sont pas des lettres serviles a été compté exactement : il y en a cinq, excepté תומיך גורלי[19] et תשורי למלך[20]. — J'ai montré du zèle pour les hommes saints de ma communauté[21], ma colère s'est enflammée contre la boiteuse, qui, assise et appuyée contre moi, persiste dans ses calomnies contre les savants de mon peuple, disant : « Il n'y a personne dans les tentes de Ben-Berokah[22] qui puisse me répondre et résister à mon assaut. »

[1] I Rois, VI, 1 et suiv., VIII, 22, et I Chron., XI, 9 et suiv., XXI, 1 et suiv.
[2] II Sam., XXIII, 8 et suiv., et I Chron., XI, 9 et suiv., XXI, 1 et suiv.
[3] I Sam., XXXI, 1 et suiv., et I Chron., X, 1 et suiv.
[4] Jos., XXIV, 26, et Juges, II, 8.
[5] I Sam., XXV, 1, et XXVIII, 3.
[6] II Rois, XVIII, 13, et Isaïe, XXXVI, 1.
[7] II Rois, XXV, 1, et Jér., LII, 4 et suiv.
[8] Il faut lire אינני יכולים לדעת au lieu de אין לה לכתב לדעת (texte, p. 7, l. 13).
[9] Nah., I, 4, et Is., LI, 15; Jér., XXXI, 30.
[10] Gen., XIX, 3, et II Sam., XIII, 26.
[11] Isaïe, XXXVII, 3, et II Rois, XIX, 29.
[12] Isaïe, XXXIII, 2 et XXVIII, 11; le mot suivant ערליו (texte, p. 7, l. 16) fait allusion à l'expression ערל שפתים.
[13] Ps., LVIII, 7, et Job, XXIX, 17.
[14] Ps., CXL, 44, et Job, VIII, 14.
[15] Cf. Job, VIII, 15, et Néh., III, 20.
[16] Isaïe, XXXIV, 11 et 15.
[17] Ps., XLVI, 12, et I Chron., XVI, 32.
[18] Lév., XXV, 35, et Ps., CVI, 43.
[19] Ps., XVI, 4.
[20] Is., LVII, 9.
[21] Lire לקדושי ברחי au lieu de לקדושה ברחי (texte, p. 7, l. 21).
[22] C'est-à-dire parmi les Talmudistes.

X

Rime שָׁה, *ordre* תִּשְׂרֹק, *du commencement à la lettre* כ.

Elle dit : « Nous avons trouvé la sagesse, la Bible est notre héritage et personne dans l'hémicycle [1], dans l'assemblée juste et sainte ne peut nous tenir tête. Ce sont eux qui veillent aux portes du Talmud et de la Mischna, dont la science est vaste comme la mer; nous ne pouvons plus approfondir leur connaissance de la Bible, car elle est gravée dans leur cœur. Le gaon de Jacob [2], la pierre angulaire, pousse les railleurs avec des cornes de buffle ; ses lois et ses décisions vont, pressées, à tous les Juifs dispersés aux quatre coins du monde. Les rayons de sept yeux gravés sur une seule pierre, ce sont les sept yeux de Dieu qui planent dans toutes les régions [3] pour enseigner à Israël les commandements et les préceptes, et la loi de Moïse qu'il nous a laissée en héritage [4]. Il est le flambeau sur le sommet duquel est un vase, sept lumières sont sur lui et les deux oints [5] se tiennent à sa droite et à sa gauche; ce sont : le Président du Tribunal, à la droite du gaon, et l'Adjoint, à sa gauche, ils se tiennent devant le maître de toute la terre. Les sept pasteurs et les huit princes de la réunion plénière expliquent la loi à Israël. Tournez-vous et regardez : il fit enlever par les anciens toutes les ronces et les épines de l'assemblée de Dieu; tous les révoltés, tous ceux qui ne voulaient pas écouter leur enseignement furent placés en dehors de la communauté de Dieu comme des hommes frappés de lèpre et d'ulcères et ils ne sont pas inscrits dans le livre de la maison d'Israël qui est labouré [6]. Une couronne de splendeur les orne [7]. Heureux le peuple qui a un tel chef, qui a donné naissance lui-même au souverain, à celui qui approche du marchepied de Dieu, dont les discours parlent de paix à tout Israël exilé aux quatre coins du monde pour lui expliquer la loi unique !

J'ai fait le tour des mers, des îles et des déserts ayant dans la main de l'argent pour apporter un présent [8] aux hommes de Dieu, aux maîtres qui expliquent les préceptes de la loi avec énergie et sans faiblesse. Agé de dix-huit ans, je quittai mon pays, le pays de Tubal [9], et la maison paternelle, abandonnant toute la fortune de

[1] Cf. M. *Sanh.*, IV, 3.
[2] On sait que le titre de « gaon » vient de l'expression גאון יעקב.
[3] Cf. Zach., IV, 10.
[4] Allusion à Deut., XXXIII, 4.
[5] Cf. Zach., IV, 14.
[6] Allusion à Ps., CXXIX, 3.
[7] Cf. Prov., IV, 9.
[8] Cf. I Sam., IX, 7.
[9] Cf. la remarque de M. Schechter dans *J. Q. R.*, t. XIII, p. 352, n. 5.

mon père et tout ce qui m'était cher, et je me dirigeai vers l'Occident, pour étudier auprès de mes maîtres la science de la Bible. Je restai longtemps, pendant des années, en exil, jusqu'à ce que j'eusse lu la Bible d'un bout à l'autre, chaque verset deux [1], trois, six, quinze fois, tant dans le texte hébreu que dans les langues profanes. J'en étudiai minutieusement les commentaires comme des parfums bien broyés [2], de sorte que je puis la lire aussi couramment que l'eau qui coule. Après les longues méditations que m'a coûtées l'étude des vingt-quatre livres [3], j'ai écrit de grands et merveilleux ouvrages qui sont bien connus en Israël, ils sont au nombre [4] de trois. Voilà tout ce que je fis, comment je me fatiguai à comprendre le sens et le style de la Bible...

[1] Lisez מראשו עד תומו פעמים (texte, p. 8, l. 22).

[2] M. Porgès lit כריצוי סמים pour בריצוי יומים; j'y ajoute la correction de כריצוץ au lieu de כריצוי (l. 24).

[3] Le recueil biblique se compose, comme on sait, de vingt-quatre livres. Il est quelquefois appelé, pour cette raison, par le Talmud : כ"ד ספרים.

[4] Le mot qui manque au bout de la ligne 27 est, sans doute, במספר.

UNE

NOUVELLE CHRONIQUE SAMARITAINE

(FIN [1])

יב 5371 צדקה בן אהרן

בימי כהנתו מלך עכל הישמעאלים אלמקתדי מבני עבאס חמשה
ועשרים שנה וגם בימי כהנתו בא סלגוק מבני התתר בחיל רב
וילכוד את עיר סמרקנד בחארא ושם בא סלגוק הזוכיר הוא וכל בני
עמו בדעות הישמעאלים ימלוך בארץ וממשלתו היתה מגבול הסין
מפאת קדמה אל ערי מנעול ימה עד ארץ סוריא וארץ מצרים
ובימים ההם באו הנוצרים מן אפרנגה ויבאו אל מדבר עיר דמשק
וילכדו את עיר אנטכיא ויגרשו ממנה אנשי הישמעאלים ויהי
בימים ההם וימת אחמד בן עבדאללה התנוחי והוא מיושבי
מדינת מערה אלנעמאן וגם לקחו אנשי הנוצרים מיד הישמעאלים את
עיר טרבלוס ואת עיר ערוקי ובימים ההם בא רימונד והוא מערי

[12 5371] *Sadaca, fils d'Aaron*

Sous son pontificat, Al-Muktadi, calife abbaside, régna sur les Arabes pendant vingt-cinq ans. Du temps de ce prêtre, Seldjouk le Tartare, à la tête d'une grande armée, vint et s'empara de Samarcande de Bokhara. C'est dans cette ville qu'il embrassa l'Islam avec tous ses gens et qu'il régna sur le pays. Son royaume s'étendait depuis la frontière de Chine à l'Est jusqu'aux villes des Mongols à l'Ouest, jusqu'à la Syrie et l'Égypte. A cette époque, les Francs arrivèrent au désert de Damas, puis s'emparèrent d'Antioche et en chassèrent les Arabes. Ahmad, fils d'Abdalla le Tanuhien, habitant de la ville de Maarat-an-Naman [2], mourut à cette époque. Les Chrétiens enlevèrent aussi aux Arabes les villes de Tripoli et d'Arok [3].

[1] Voyez tome XLIV, p. 188, tome XLV, p. 70 et 223.
[2] Cette ville fut détruite par Boémond en 1099.
[3] C'est peut-être la ville qui, plus loin, est appelée Akura.

תולס גבעה גדולה בעיר טרבלוס וגם לקחו מיד הישמעאלים את עיר בירות וכן בימים ההם בנא נשיא עיר טבריס גבעה בקרית תבנין אשר היא מטוב ערי בשארה וכן בימים ההם בנאו הנוצרים גבעה בצפד :

לט 5410 עמרם אח לצדקה

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים אלמסתטהר מבני עבאס חמשה ועשרים שנה.

כב 5432 אהרן בן עמרם

בימי כהנתו לחץ באזוקה הזידן את בני ישראל ויושבי עיר שכם הקדושה מעדת בני ישראל השמרים חמש מאות נפש אנשים ונשים אל עיר דמשק ויהי בימים ההם קם איש טוב בעל חסדים רבים ושמו אבו הגלוג בן אבו חסדה בן אבי חסידות והוא בעת ההיא מן שכוני עיר עכא וגם בא איש מבני ישראל השמרים ושמו עבדאללה אל עיר פלשת והוה זה האיש אנוש חיל ויא' ויזרע כל ארץ פלשת ויברכהו בשם ויגדל האיש וילך הלך ער כי גדל מאוד ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבודה רבה ויהי אחרי כן ויולד עבדאלה בן ויקרא שמו מרחיב ויקרא הכהן נתנאל את שמו מחזה והודה איש שני

Raymond de Toulouse bâtit une grande forteresse à Tripoli [1]. Les Chrétiens enlevèrent aussi aux Arabes la ville de Beyrout. Le seigneur de Tibériade [2] bâtit une citadelle à Tibnin, qui est une des meilleures villes de Baschara. A cette époque également, les Chrétiens élevèrent une citadelle à Safed.

[39 5410] *Amram, frère de Sadaca*

Sous son pontificat, Al-Mostashir, le calife abbaside, régna vingt-cinq ans sur les Arabes.

[22 5432] *Aaron, fils d'Amram*

Sous son pontificat, Bazuca le Zaidanite opprima les enfants d'Israël et les habitants de Sichem. Il transporta cinq cents Samaritains, hommes et femmes, à Damas. A cette époque vivait un homme bon et très charitable, nommé Abu Haglug, fils d'Abu Hasda, fils d'Abu Hasidot; c'était alors un des habitants d'Acre. Un autre Samaritain, nommé Abdalla, vint aussi en Palestine; c'était un homme brave et pieux. Il sema dans le pays et Dieu (qu'il soit béni) le bénit, la richesse de cet homme s'augmenta en troupeaux de moutons, de bœufs et en esclaves.

Après cela, Abdalla engendra un fils, qu'il nomma Marhib; mais le

[1] C'est la citadelle bâtie par Raymond de Saint-Gilles en 1104 sur la colline appelée par les Francs « Mons Pelegrinus ».

[2] Hugues de Saint-Omer.

מאנשי השם ושמו יהושע ויולד בן ויקרא את שמו אברהם ויקם מזרע אברהם בן ושמו יצחק ויחדשו את שמו מתנה והוא אשר יתב כל תלמודי הכנישות ויתוב השירות ומקרת קנאה כי מטרם כהן הוה בכופר מרדה ויעתק משם וישכון בעיר עזה ויהי תמיד באבל על ימי הרצון וכל עדת השמרים אשר היו בעת ההיא יושבים בעיר עזה אתודעת תולדותם כי היא מזרע בנימים בן יעקב עה בלתי איש א׳ נמצא מזרע אפרים בן יוסף עה ושמו מוזף בן מתפלל ויקח מתנה הזוכיר את בת מוזף ותולד ממנו חמשה בנים פרו וישרצו בעיר עזה ועור(כ)[ת]ה בני מרחיב בן נפתלי אב ישראל הם בני קומיס בני עבדאל בן יוסף אב מתנה הוא חדי בן שותלח בן אפרים בן יוסף עה ובניו בכר בן מנשה בן טוב בן גאל בן יוסף בן חליפתה בן מריח בן אשר בן עזק בן חדי בן שותלח בן אפרים בן יוסף בני יוסף מנשה ואפרים ובני אפרים ממשפחת השותלחי מאור הוליד רומם ומבני רומם מלה יוסף בן מסתכיה בן חלף בן גלוג אשר הם מבני מאור בני רומם אב לכל בני קהלת בעת ההיא קם מאלה הזוכרים איש טוב ושמו

prêtre Nathaniel le nomma Mahzé. Il y avait alors un autre Samaritain d'entre les notables, nommé Josué. Celui-ci engendra un fils, qu'il nomma Abraham; celui-ci eut un fils nommé Isaac, puis on changea son nom en celui de Matana. C'est lui qui fixa l'enseignement dans les synagogues et composa les poésies et les élégies (?). Car, avant d'être prêtre, il habitait Caphar-Marda et de là il vint à Gaza; il était toujours en deuil pour les jours de contentement.

On a pu établir la généalogie de tous les Samaritains qui habitaient Gaza : ils étaient tous descendants de Benjamin, fils de Jacob, à l'exception d'un seul, qui descendait d'Ephraïm, fils de Joseph [1], et dont le nom était Muzaph, fils de Mithpalel. Matana, le susdit, épousa la fille de Muzaph, et elle enfanta cinq fils, dont les descendants se multiplièrent dans les villes de Gaza et Avrata. Les fils de Marhib, fils de Naphtali Ab Israël, sont les fils de Comis. Les fils de Abdel, fils de Joseph, le père de Matana (?), sont Hadi, fils de Sutalé, fils d'Ephraïm, fils de Joseph. Ses fils sont Béker, fils de Manassé, fils de Tob, fils de Gaal, fils de Joseph, fils de Haliphta, fils de Marih, fils d'Aser, fils de Azed, fils de Hadi, fils de Sutalé, fils d'Ephraïm, fils de Joseph. Les fils de Joseph sont Manassé et Ephraïm. Les fils d'Ephraïm, de la famille de Sutalé sont : Maor, qui engendra Romam. D'entre les fils de Romam sont : Milla, Joseph, fils de Mastachia, fils de Halaph, fils de Galug, qui sont d'entre les fils de Maor, les fils de Romam, le père de toute la communauté. A cette époque existait un bon Samaritain, nommé Ab-Galug, descendant des familles susdites, qui faisait du bien à tout son peuple. Il était pour eux comme un bon père qui protège ses petits enfants, car il donnait aux pauvres tout ce dont

[1] Il y a certainement une erreur dans le texte, car, outre que le passage suivant montre juste le contraire, les Samaritains prétendaient encore être les descendants de Joseph. Toute la généalogie qui va suivre est incompréhensible.

אבגלוג והודה טטים לכל בני עמו והוא היה להם כמו אב נאמן ירחם על גזליו כי היה יתן לכל אביוניהם כל מה יצרכו אליו מן לחם ושמלה וכסף וזהב והוא אשר עמר בית הכנישה הישנה ויעמר עוד בית כנישה חדשה מן כספו בעיר שכם ויעש אותה על תבנית אהל מועד ויחדש בימיו המתקע בחצוצרות בימי השבתות והמועדים ובעת כל צלות ומן כליל מעשיו הטובים הביא את מים עין עמרתא אל המקום המתקרא מקום המשפט בפתח מקום רבנו אלעזר בן אהרן הכהן עה ולו מעשים בנסתרות רב מן הנגלאות ועשה בימיו מי הנדה ארכירם לטוב עד העולם עשוי טבהתה ויהי בימים ההם ויקח צלאח הדת אלאיובי מיד הנוצרים גבעת תבנין אשר היא ראש ערי בשארת והיא מנחלת מטה אשר ושמה לפנים נין ואחר כן הלך ולקח את גבעת צפד ואחרי כן לכד את עיר טבריס.

כח 5460 עמרם בן אהרן

בימי כהנתו וכהנת אביו מלכו על הישמעאלים אלמסתרשד ואלראשד ואלמקתפי ואלמסתנגד כולם מבני עבאס ומספר ימי מלכותם ארבע וחמישים שנה.

ils avaient besoin, en fait de pain, de vêtements, d'argent et d'or. C'est lui qui restaura l'ancien temple et en construisit un nouveau à Sichem de ses deniers, et il le fit sur le plan du tabernacle de l'alliance. Il institua aussi la pratique de sonner des trompettes les samedis et les jours de fêtes au moment de la prière. Une de ses bonnes œuvres fut l'adduction, par un conduit, de l'eau de la source appelée Aïn Omrata à l'endroit appelé « Place du Jugement », à la porte du tombeau de notre seigneur Eléazar, fils d'Aaron le prêtre. Ses œuvres secrètes sont encore plus nombreuses que ses œuvres connues. Il institua aussi l'eau lustrale. Que tous ceux qui font du bien soient rappelés en bon souvenir! A cette époque Saladin, l'Ayyubite, enleva aux Chrétiens la citadelle de Tibnin, la principale ville de Baschara. Elle est dans le territoire de la tribu d'Aser, et son ancien nom était Nin[1]. Ensuite il s'empara de la citadelle de Safed, puis il prit Tibériade.

[28 5460] *Amram, fils d'Aaron*

Sous son pontificat et sous celui de son père, régnèrent sur les Arabes Al-Mostarschid, Ar-Raschid, Al-Moktafi et Al-Mostandjid, tous abbasides ; la durée totale de leur règne fut de cinquante-quatre ans.

[1] Tibnin peut plutôt être comparée avec Talnin de *j. Schabbat*, VI, 1 ; cf. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 16.

כו 5486 אהרן בן עמרם

בימי כהנתו לקח צלאח הדת אלאיובי גבעת שקיף מתחת יד הנוצרים וישובו הנוצרים אחרי כן וימליכו אותה וזה היה בעצות המלך ישמעאל ויצר את עיר טרבלוס ולא יכול לקחתה מידם ויצר את עיר בירות תשעה ימים ויקח אותה מיד הנוצרים ואחרי כן שבו הנוצרים ויקחו אותה מיד הישמעאלים ותהי במשפטם וידם אחזת בה מאת שנה וארבע שנים וכן היה לעיר טבריס.

יז 5503 נתנאל

בימי כהנתו וכהנת אהרן מלכו על הישמעאלים אלמסתצי ואלנאצר ששה וחמישים שנה.

מח 5551 איתמר אשר בא מן דמשק

בימי כהנתו מלכו על הישמעאלים אלטאהר ואלמתנצר ואלמסתעצם חמשה ושלשים שנה והם אחר אלופי בני אלעבאס.

טו 5566 עמרם בן איתמר

בימי כהנתו באו מפאת קדמה עם עז פנים אל הארץ הזאת וילכדו את הערים וימליכו את ארץ כנען ויבאו אל עיר שכם

[26 5486] *Aaron, fils d'Amram*

Au temps de son pontificat, Saladin prit aux Chrétiens la citadelle de Sakif[1], que les Chrétiens reconquirent ensuite. Il l'avait fait à l'instigation du roi Ismaïl. Il assiégea la ville de Tripoli, mais il ne put pas s'en rendre maître. Il assiégea la ville de Beyrout pendant neuf jours et l'enleva aux Chrétiens. Puis les Chrétiens la reprirent aux Arabes, et elle resta sous leur autorité pendant cent quatre ans; il en fut de même de Tibériade.

[17 5503] *Nathaniel*

Sous son pontificat et celui d'Aaron, Al-Mostadi et An-Nasir régnèrent sur les Arabes pendant cinquante-six ans.

[48 5551] *Ithamar, de Damas*

Sous son pontificat, As-Sahir, Al-Motanassir et Al-Mostasem régnèrent sur les Arabes pendant trente-cinq ans; ceux-ci sont les derniers califes abbasides.

[15 5566] *Amram, fils d'Ithamar*

Sous son pontificat, un peuple insolent de l'Est vint dans ce pays, s'empara des villes et régna sur le pays de Canaan[2]. Puis ces

[1] Appelée par les croisés « Belfort ». Saladin l'enleva en 1190.

[2] Il veut dire probablement les Turcs Seldjoukides; cf. Munk, *Palestine*, p. 617 *b*.

הקדושה ויצורו לה׳ ויכו ממנה אנשים רבים וישבו מן עדת השמרים אנשים ונשים ועזי בן הכהן הגדול עמרם ויגלו אותם אל עיר דמשק ואחרי כן גאלו אותם שמרי דמשק בכסף רב וישובו אל עיר שכם ויהי בימים ההם לקחו עדת הרשמעלים את עיר צור מיד עדת הנוצרים ויהרסו אותה ובקום זאת העיר אצל ראש העין אשר היא הרחוקה מן המקום הזה כשעה אחת ומימי ראש העין הזאת עלות היא מן תחור על פני השדה וגם בזאת הימים לקח ביברס שלטן מצרים את גבעת טבריה וילכוד גם את עיר יפו ואת עיר רמלה ויחכוש את הנוצרים אשר בהם ויכם.

כב 5588 עזי בן עמרם

בימי כהנתו לבדו עדת הרשמעלים עיר רודוס וישבו בתוכה ויבנו בה בניאן רב והיא על שפת ים רודוס כמל מן מחשת רכב על מעברה וכל האניות והתבות הבאים והיוצאים היו הולכים מבין רגליו והוא מן נפלאות העולם השבעה אשר הן כמל רודוס ואלהראם מצרים והוכל ארמאמוס וגני בבל וקבר מאוסלוס ומערת איי אנטי באתרוס וחידת כריתו וביבים ההם בא שלטן מצרים והרג אנשים רבים מיושבי עיר אנטיכיא ויהרוס את כל בתי הכנישות אשר בה וכן לכד את עיר טרבלוס ויהרג מיושביה אנשים רבים וכן לכד את

gens vinrent à Sichem, l'assiégèrent et y tuèrent un grand nombre d'habitants. Ils firent prisonniers des hommes et des femmes, entre autres, Ozzi, fils du grand-prêtre Amram, et les transportèrent à Damas. Puis les Samaritains de Damas les rachetèrent pour de grosses sommes d'argent, et ils revinrent à Sichem. A cette époque, les Arabes enlevèrent aux Chrétiens la ville de Tyr et la démolirent. L'emplacement de cette ville est près de Ras-al-Ain, à la distance d'une heure. L'eau de Ras-al-Ain sort d'un four au milieu du champ. A cette même époque, Baïbars, sultan d'Egypte, prit la forteresse de Tibériade; il s'empara de Jaffa et de Ramla. Il défit les Chrétiens qui s'y trouvaient et les mit en déroute.

[22 5588] *Ozzi, fils d'Amram*

Sous son pontificat, les Arabes s'emparèrent de la ville de Rhodes et s'y établirent. Ils y bâtirent un grand édifice sur la côte de la mer de Rhodes; c'est une statue de cuivre à cheval sur un pont, et tous les navires et barques qui entraient et sortaient passaient entre ses jambes. C'est une des sept merveilles du monde qui sont : la colonne de Rhodes, les pyramides d'Egypte, le temple d'Artémis, les jardins suspendus de Babylone, le tombeau de Mausolée, la grotte des îles d'Antipatros[1] et le labyrinthe de Crète. A cette époque le sultan d'Égypte vint et tua beaucoup d'habitants d'Antioche et démolit tous

[1] Faut-il lire dans le texte איפסוס « Ephèse » de sorte que le chroniqueur ferait deux merveilles d'une seule ?

עיר בירות ואחר כן באו אל עיר שכם ויגרשו את הערלים הנמצאים בה ובכל עריה ויבוזו את כל בתי כנישותיהם ויהרסו אותם ויבוזו מעדת בני ישראל השמרים את כנישות חלקת השדה אשר בנא אותה הכהן הגדול עקבון בשנת ארבע אלפים ושבע מאות וחמשה ושלשים לימי בראשית אשר היא שנת אחד אלף ותשעה מאות ואחד וארבעים לעבר בני ישראל ארץ כנען ויהרסו את כל בנינה ויתאבלו עדת בני ישראל השמרים עליה אבל כבד ואמר הן בזו אותה הישמעאלים בימי חיי החכם סעדאלה הכתרי ובימי החכם בן מנור ולהם עליה בכות גדולות ואשר בזה אותה אלוף הישמעאלים ושמו ירק והוא מזרע בני קין ויקראו אותה על שמו ורקא עד היום הזה.

יוֹ [כא] 5609 יוסף בן עזי

בימי כהנתו מלך השלטאן עתמאן הראש והחל ממלכתו בשנת שש מאות ותשעים ותשעה למחמד וימלוך שבע ועשרים שנה ואף בימים ההם באו לעיר שכם הקדושה אויבי האלוף ירק ויאסרו אותו בשני חבלים ויוליכו אותו בהם על פני הארץ עד מת וישובו עדת בני ישראל לכנישתם ויחדשו מעמדה ויתפללו בה כימים הראשונים ויהי מקץ ימים מעטים וישובו הישמעאלים אותה מהם ויבנו שם

les temples qui s'y trouvaient. Il s'empara aussi de Tripoli et y tua beaucoup d'habitants ; il s'empara également de Beyrout. Les musulmans vinrent ensuite à Sichem, expulsèrent tous les Chrétiens qui s'y trouvaient ainsi que ceux de toutes les autres villes, pillèrent leurs églises et les démolirent. Ils enlevèrent aux Samaritains le temple du champ qu'avait bâti le grand-prêtre Acbon dans l'année 4735 de la création et 1941 de l'entrée des enfants d'Israël dans le pays de Canaan, et ils démolirent tous les édifices. Les Samaritains en furent très affligés. On dit que les Arabes détruisirent ce temple au temps des savants Saad-Alla Al-Katbri (?) et Ibn-Monir. Les Samaritains composèrent, à ce sujet, de grandes élégies. Le calife qui s'en empara s'appelait Yarok et descendait des fils de Cainan. Le temple s'appelle jusqu'à nos jours Yarka, d'après son nom[1].

[21 5609] *Joseph, fils d'Aziz*

Sous son pontificat régna le sultan Osman Ier ; il monta sur le trône l'année 699 de l'hégire et régna vingt-sept ans. A cette époque, les ennemis du calife Yarok vinrent à Sichem, et l'ayant attaché avec deux cordes, le menèrent ainsi dans le pays jusqu'à ce qu'il mourût. Les Samaritains rentrèrent alors dans leur temple, le réparèrent et y prièrent comme auparavant. Mais, au bout de quelques jours, les Arabes le reprirent aux Samaritains, ils y bâtirent une mosquée et plantèrent des arbres tout autour. Ils nommèrent cet endroit Yarka d'après Yarok, le gouverneur, qui

[1] En arabe « Djami' al-Khadra ».

מקוה להם ויזרעו בסביבו עצים ויקראו שם המקום ההוא ירקא
על שם ירק אשר בזו אותה בתחילה וזאת הכנישה הוא לה פלג
מים ממימי ראש העין אשר היא מעל העיר תחת הר גריזים בית
אל וזה המים יבוא אל מקומה עד היום הזה בזו אותו וגם כל מימי
ראש העין כאשר בזו אותו ר"י ב"ה ישיבה כאשר היתה בתחלה לעדת
השמרים וגם בזאת הימים בא המלך אלטאהר ויקח את גבעת שקוף
מיד עדת הנוצרים וארץ גבעת שקוף תתקרא הר עאמלה ומלך
קברץ בעת ההיא לקח את עיר טרבלוס מיד מלך מצרים וישרוף
אותה באש ויהרס את כל המקומות אשר על שפת הים עד עיר לאדקיה.

נו 5665 פנחס בן יוסף

זה הכהן הגדול הוליד שני בנים ויקרא שם הבכור אלעזר ושם
השני אבישוע וזה אבישוע הוא בעל השירים והשירות הטובות
ותנח עליו רוח הקדש עד היה פרד בני דורו בחכמתו ובינתו ודעתו
ויכהן הר' אלעזר עכ"ל פני פנחס אביו ויהי בימים ההם וימלוך
השולטן אורחאן וילחץ את עיר קסטנטינה וילכוד ערים רבים וימלוך
חמשה ושלשים וימלוך תחתיו מראד אחד ושלשים והוא אשר חידש
צבא אלאנכשאריה.

s'en était emparé le premier. Ce temple avait un bassin où l'eau venait de Ras-Ain, qui était au haut de la ville, sous le mont Garizim-Beth-El. Cette eau y vient encore aujourd'hui, et lorsque les Arabes prirent le champ, ils s'emparèrent également du conduit de l'eau — puisse Dieu rendre cet endroit aux Samaritains comme il leur appartenait auparavant! A cette époque aussi vint le roi As-Sahir, qui enleva aux Chrétiens la citadelle de Sakif; le pays où se trouvait cette citadelle s'appelle la montagne d'Amila. Le roi de Chypre enleva au roi d'Égypte la ville de Tripoli et l'incendia. Puis il détruisit toutes les villes situées sur la côte de la mer jusqu'à Latakié.

[52 5665] *Phinée, fils de Joseph.*

Ce grand-prêtre eut deux fils ; l'aîné s'appelait Eléazar, et le cadet Abisué. Cet Abisué fut un compositeur de liturgies et de belles poésies ; l'esprit saint reposa sur lui au point qu'il devint le plus distingué de ses contemporains par sa sagesse et son intelligence. Eléazar exerça les fonctions de grand-prêtre du vivant de Phinée, son père. A cette époque régnait Orkhan, qui attaqua la ville de Constantinople et s'empara de beaucoup de villes. Il régna trente-cinq ans et fut remplacé par Mourad, qui régna trente-un ans. C'est lui qui créa le corps des Janissaires.

כה 5690 אלעזר בן פנחס

בימי כהנתו היה שופט על ישראל השמרים הזקן יתרנה וכן היה בימיו החכם הטוב בעל המימרים והשירות הטובות והתהלות עבד אללה בן שלמה הכהן והוא מבני עזיאל דוד אהרן וימלוך בימים ההם על הישמעאלים השלטן אבויזיד שלשה עשר שנה זה כלה מחנה אלאנכשאריה וימלוך שלשה עשר שנה.

נו 5746 פנחס בן אבישוע

זה הכהן פינחס הוא בן הר' אבישוע בעל המימרים והשירות הטובות וזה אבישוע הוא אח להר' אלעזר וידי בימים ההם וימלוך על הישמעאלים מחמד שבע שנים וזה הוא אשר עתק כסאו למדינת אדרנה וימלוך תחתיו מראד השני שלשים שנה וימלוך תחתיו אבולפתח אחד ושלשים שנה וזה אשר לקח את קסטנטניה מן המלך קנסטנטין וטרבזין אשר היו בהם שופטי אלרום.

לד 5780 אבישוע בן פנחס

לו 5816 אלעזר בן אבישוע

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים באיאזיד ובימי מלכותו אתחדש בעיר

[25 5690] *Eléazar, fils de Phinée*

Sous son pontificat, le cheik Yatharna fut gouverneur des Samaritains. De son temps vivait aussi le grand savant, l'auteur de morceaux liturgiques etde poésies, Abdalla, fils de Salomon le prêtre, descendant d'Ouzziel, l'oncle d'Aaron. A cette époque le sultan Abu Yazid[1] régna sur les Arabes pendant treize ans; celui-ci supprima les Janissaires.

[56 5746] *Phinée, fils d'Abisué*

Ce prêtre Phinée est le fils du seigneur Abisué, l'auteur de poésies liturgiques. Cet Abisué était le frère du seigneur Eléazar. A cette époque, Mohammed régna sur les Arabes pendant sept ans; c'est lui qui transporta sa résidence à Andrinople. Après lui, Mourad II régna trente ans, et à celui-ci succéda Abul-Fath, qui régna trente et un ans. Il enleva à l'empereur Constantin les villes de Constantinople et de Trébizonde, où habitaient les empereurs byzantins.

[34 5780] *Abisué, fils de Phinée*

[36 5816] *Eléazar, fils d'Abisué*

Sous son pontificat, Bayazid[2] régna sur les Arabes, et pendant son

[1] Bayazid I.
[2] Bayazid II.

קסטנטניה רעדה גדולה עד מאוד ותהרוס אחד אלף ושבעים בית ואחת מאות ותשע מקודה וחלק גדול מבית הממלכה וכן מן חומת העיר וגם דרכי המים נכרתו ותשאר זאת הרעדה חמשה וארבעים יום וישכון השולטן באוזיד ימים רבים באהלים ויעתק משם אחרי כן אל עיר אדרנה וישב אחרי כן ויעמר את עיר קוסטאנטין ובשנת תשע מאות וששה עשר הידה משחית בארץ וימת בו כשנים מאות אלף נפש ויהי אחרי מות הכהן הגדול אלעזר ויקח שופט עיר שכם הקדושה את כל ממונו ואת כל אשר יש לו ויהי אחרי כן ותהי עליו מלחמה וימת תחת רגלי הסוסים ובימים ההם היה בערי צפד בית מדרש לעדת היהודים ויבואו אליו תלמידים מכל פאתי הארץ עד יתלמדו בו והיהודים יחפצו המושב בעיר טבריס רב מכל הערים.

מא 5857 פנחס בן אלעזר

בימי כהנתו קם איש חכם וטוב מעדת בני ישראל השמרים והוא מבני מונס מן שכוני עיר דמשק ושמו צדקה בן יעקב ויבוא עיר שכם הקדושה לעשות חקי הפסח במקום המובחר הר גריזים בית אל ויבא עמו את הכהנים הגדולים פנחס ובנו אלעזר מן עיר דמשק וגם זקן דמשק אברהם בן יוסף הקבצי ועמם אנשים ונשים וילדים וכל לחמם ומיכליהם

règne eut lieu à Constantinople un grand tremblement de terre qui détruisit mille soixante-dix maisons, cent neuf mosquées, une grande partie du palais impérial et de la muraille qui entourait la ville. Les cours d'eau furent aussi coupés. Ce tremblement de terre dura quarante-cinq jours. Le sultan Bayazid demeura pendant plusieurs jours dans des tentes; de là il se transporta à Andrinople, puis il revint et reconstruisit Constantinople. En l'an 916, une épidémie fit des ravages dans le pays et emporta environ deux cent mille âmes. Après la mort du grand-prêtre Eléazar, le gouverneur de Sichem prit tout son argent et tout ce qui lui avait appartenu. Après ces événements, une révolte éclata contre lui, et il mourut sous les pieds des chevaux. Dans ces temps, il y avait à Safed[1] une grande école juive où des élèves venaient étudier de tous les coins du monde. Les Juifs préféraient Tibériade[2] à toutes les autres villes.

[41 5857] *Phinée, fils d'Eléazar*

Sous son pontificat surgit un homme sage et bon, de la communauté samaritaine, descendant de Munis et habitant de Damas, nommé Sadaca, fils de Jacob. Il vint à Sichem, la ville sainte, célébrer la fête de Pâque dans le lieu choisi, le Mont Garizim Beth-El. Il amena avec lui les grands-prêtres Phinée et son fils Eléazar de Damas, ainsi que le cheik de Damas, Abraham, fils de Joseph Ha-

[1] Allusion à l'école du célèbre cabbaliste Isaac Luria.
[2] C'est une contradiction.

וכל אשר הצרך להם קנא אתו מן כספו ולו מעשים טובים רבים יזכר בטוב עד לעלם ובימי כהנתו מלכו על הישמעאלים השלטן סלים והשולטן סלימאן ששה וחמשים שנה ויהי בימים ההם וילכוד השולטן סלימאן עיר רודוס וימלך אותה וגם בזאת הימים באו לארץ הזאת אנשי ממשלת פראנסא ויצורו את עיר עכא ימים רבים ויהי השופט על עיר עכא בעת ההיא אחמאד פאשא אלגזאר ויהי כי זקן הר׳ פנחס הזוכיר ויקם את אלעזר בנו בכהנה הגדולה תחתיו וגם בימי חידו עשו בני ישראל השמרים מי הנדה.

מח 5905 אלעזר בן פנחס

בימי כהנתו הידו איש טוב והוא מבני פוקה ושמו החכם יעקב מן שכוני ארץ מצרים והיה כל ימי חייהו עשה טוב עם כל קהל ישראל בכספו ובמעשיו ויקראו עדת השמרים את שמו אברך ולו מעשים טובים רבים עד מאוד יזכר בטוב עד לעולם ובימי כהנת הכהן הגדול אלעזר מלכו השלטן מראד השלישי ומחמד השלישי תשע ועשרים שנה.

kabzi, et avec eux des hommes, des femmes et des enfants. Il acheta de son argent toutes les provisions dont ils avaient besoin. Ses belles actions sont nombreuses, — que son souvenir soit respecté éternellement! — Sous son pontificat aussi, les sultans Salim et Solaïman régnèrent sur les Arabes pendant cinquante-six ans. A cette époque le sultan Solaïman s'empara de la ville de Rhodes et l'annexa à son empire. A cette époque aussi, les Français vinrent et mirent le siège devant Acre, qui résista longtemps. Le gouverneur d'Acre, à cette époque, était Ahmed Pacha Al-Djazzar[1]. Lorsque le seigneur Phinée, le susdit, fut devenu vieux, il investit son fils Eléazar du grand-pontificat. De son temps aussi les Samaritains firent l'eau lustrale.

[48 5905] *Eléazar, fils de Phinée*

Sous son pontificat existait un homme bon d'entre les fils de Phuca, nommé le savant Jacob. Il habitait l'Égypte, et pendant toute sa vie il fit du bien aux Israélites avec son argent et par ses actes. Les Samaritains le surnommèrent Abrech[2], et ses belles actions sont très nombreuses ; qu'il soit mentionné en bien! Sous le pontificat du grand-prêtre Eléazar, les sultans Mourad III et Mohammed III régnèrent sur les Arabes pendant vingt-neuf ans.

[1] Quel anachronisme! Ahmed Djezzar Pacha était bien le gouverneur d'Acre, lorsque les Français sont venus y mettre le siège, mais c'était sous Napoléon, en l'an 1799.

[2] Genèse, XLI, 43.

יט 5924 פנחס בן אלעזר

בימי כהנת זה פנחס מלך השולטן אחמד וחדי מספר שני מלכו ארבע עשר שנה.

יא 5935 שלמיה בן פנחס

זה הכהן הלך מן עיר שכם דרוש עיר עזה באף ובחימה ותעב נפשו חייותו בהעולם הזה מהפכות מדעי בני אדם ורע מעשיהם ורב העוונות והחטאות ולעת פגע בהליכותו במקום שמו נחל הנמל דורש מן ה׳ ב׳ ימיתו ויעתקו מן העולם הזה ויאספו עם הזכאים אבותיו וישא את קולו ויבך ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאוד נסי נסי ויענו אלהיו הנני הנני הנני ואיננו כי לקח אותו אלהים וזה הדבר כאשר הגידו האנשים אשר היו עמו בנחל ויתאבלו עם בני ישראל השמרים עליו אבל כבד מאוד ויבכו אתו ימים רבים וביומי כהנתו מלך על הישמעאלים השלטן מצטפי וידי מקץ שנים חדשים מן מלכו הסירו אותו אנשי ממלכתו מעל כסא הממלכה וישימו תחתיו עתמאן בן אחיו ואחרי כן הסירו את עתמאן מעל הכסא וישיבו את השלטן מצטפי על הכסא ולעת שב על כסאו הרג את עתמאן בן אחיו וידי כי הרגו ויקומו חברי עתמאן בן אחיו ויקומו

[49 5924] *Phinée, fils d'Eléazar*

Sous le pontificat de Phinée, le sultan Ahmed régna pendant quatorze ans.

[44 5935] *Sélémia, fils de Phinée*

Ce grand-prêtre alla de Sichem prêcher dans la ville de Gaza avec indignation et colère. Il fut dégoûté de la vie de ce monde par suite de l'esprit pervers des hommes, de leurs mauvaises actions et de leurs multiples péchés. Lorsqu'il était en route, étant arrivé à un endroit nommé Vallée de Naml[1], il demanda à Dieu de le faire mourir, de le retirer de ce monde et de le réunir à ses ancêtres les justes. Puis il éleva la voix et poussa des cris amers : « Mon étendard! mon étendard! » Dieu lui répondit : « Me voici! me voici! » Et il disparut, car Dieu l'avait enlevé. Lorsque les hommes qui étaient avec lui dans la vallée racontèrent ce fait aux Samaritains, ils en conçurent un grand chagrin et le pleurèrent plusieurs jours.

Sous son pontificat, le sultan Moustafâ régna sur les Arabes; mais, au bout de deux mois de son règne, ses sujets le déposèrent et placèrent sur le trône son neveu Osman. Puis ils détrônèrent Osman et réinstallèrent Moustafâ sur le trône. Lorsqu'il fut remonté sur le trône, il fit mourir son neveu Osman. Mais les amis de ce dernier se révoltèrent et, avec l'aide de beaucoup de personnes, ils

[1] C'est peut-être Wadi au Nimra.

עמם אנשים רבים ויסירו אותו מעל הכסא ויסגירו אותו במקום הסגירות השלטנים וימליכו תחתיו מראד והוא אח לעתמאן בן אחמד.

כו 5961 צדקה בן טביה

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים השלטן עתמאן השני ארבע שנים וימלוך תחתיו השלטן מצטפי שנה אחת וימלך תחתיו מראד הרביעי ששה עשר שנה וימלוך תחתיו השולטן אברהם שמונה שנים וזה אברהם הרגו אותו בשנת אלף ושבע וחמישים שנה למחמד וימלוך תחתיו מחמד הרביעי אחד וארבעים שנה.

מה 6006 יצחק בן צדקה

בשנה השלישית לימי כהנתו את חרבת עיר דנזלי בגלל הרעש אשר היה בה בזאת השנה וזאת העיר היא מן ערי אזמיר ובזאת הימים אתגברו הגרים הישמעאלים על עדת בני ישראל השמרים ויבזו את בית הכהנה הגדולה אשר היא אצל בית הכנישה בעיר שכם אשר היתה חצי מימי עין הדבש תביא אליו אחרי הן תצא מבית הכנישה וגם אלחמאם המתקרא שמה חמאם השמרים עד היום הזה אשר גם היא מימה מן מימי עין הדבש בזו אתה מהם ועין הדבש היא מחוץ לשער עיר שכם מפאת נגבה ויהי זה הדבר בימי משפט בית טוקאן ובית גראד אשר היו שופטים על שכם ועל כל

détrônèrent Moustafâ de nouveau, l'enfermèrent dans la prison affectée aux sultans et placèrent sur le trône Mourad, frère d'Osman, fils d'Ahmed.

[26 5961] *Sadaca, fils de Tobie*

Sous son pontificat, le sultan Osman II régna sur les Arabes pendant quatre ans. Après lui, le sultan Moustafâ régna un an, puis Mourad IV seize ans et, après lui, Ibrahim huit ans. Celui-ci fut tué dans l'année 1057 de l'hégire, et, après lui, Mohammed IV régna quarante et un ans.

[45 6006] *Isaac, fils de Sadaca*

Dans la troisième année de son pontificat, la ville de Danzali fut détruite par un tremblement de terre; cette ville est une des villes dépendant de Smyrne. A cette époque, les Musulmans opprimèrent les Samaritains, ils pillèrent la maison du grand-prêtre qui est près du temple à Sichem. La moitié de l'eau de la source du Miel [1] entrait dans ce temple, puis en sortait. Le bain appelé « le bain des Samaritains », alimenté lui aussi par l'eau de la Source du Miel, fut enlevé également par les Musulmans. La Source du Miel est hors de la ville de Sichem au Sud. Cet acte eut lieu sous le gouverne-

[1] L'auteur semble faire une confusion : il y a une vallée qui s'appelle Wadi al-'Asal, près de laquelle est la source du Jourdain.

ערידה וגם גזלו מן השמרים רב מן הבתים והכרמים והשדות והזיתים מאומות לא תספר והוציאו אנשים רבים מן הדת בגבורתם ובימי זה הכהן מלך על הישמעאלים השלטן סלימאן השני שלש שנים וימלוך תחתיו אחמד ארבע שנים.

מ 6046 אברהם בן יצחק

זה הכהן היה איש צדיק ותמים בין בני דורו והיו יתברכו בו בני קהלו ותהי לו מעשים תעד על תמימותו ורוח חכמתו וגם הגוים היו יעידו לו בכן ויהי בימים ההם וימלוך השלטן מצטפי השני תשע שנים ויקימו אותו מעל כסא הממלכה ויאסרו לו עד מות וימליכו תחתיו השלטן אחמד השלישי שמונה ועשרים שנה וישליכו אותו מעל הכסא וימליכו תחתיו השלטן מחמוד וימלוך חמשה ועשרים שנה.

נ 6066 לוי בן אברהם

זה הכהן לא היה לו בנים ויהי בימים ההם ויקם בין קהל השמרים איש חכם ונכון ושמו משלמה בן החכם אבסכודה הדנפי והוא בעל מעשים טובים בין קהלו ולו תלמוד בלשון ערבי על ספר בראשית ובימים ההם היה נמצא איש שמו נאציף והוא מן אנשי כפר שימא אשר היא מערי בירות והיא סוף ההר ואחר השפלה

ment de la maison de Toukan et de la maison de Djirar, qui étaient les gouverneurs de Sichem et des villes qui en dépendent. Ils enlevèrent aussi aux Samaritains beaucoup de maisons, de vignes, de champs, d'oliviers et des objets innombrables. Ils convertirent par force beaucoup de Samaritains. Au temps de ce prêtre, le sultan Solaïman II régna trois ans; après lui, Ahmed régna quatre ans.

[40 6045] *Abraham, fils d'Isaac*

Ce prêtre était un homme juste et intègre parmi ses contemporains, et les gens de la communauté se louaient de lui. Ses actes témoignaient de son intégrité et de sa sagesse; même les autres peuples vantaient ses qualités. A cette époque, Moustafâ II régna neuf ans, puis il fut détrôné et emprisonné jusqu'à sa mort. On plaça sur le trône Ahmed III, qui régna vingt-huit ans. Il fut détrôné à son tour et fut remplacé par le sultan Mahmoûd, qui régna vingt-cinq ans.

[20 6066] *Lévi, fils d'Abraham*

Ce prêtre n'avait pas de fils. A cette époque existait parmi les Samaritains un savant nommé Maschlima, fils du savant Absachwa Haddanfi. Il était connu pour ses belles actions parmi ses coreligionnaires, et il a fait un commentaire arabe sur la Genèse. A cette époque également vivait un homme nommé Nasif, un des habitants de Caphar-Sima, ville de Beyrout, à l'extrémité de la mon-

וגם בימים ההם היתה ממצאות עבד אלגני אלנאבלסי הגוי ומושבו היה בעיר דמשק וימת בה ועקרו מן קרית גמאין אשר היא מערי שכם הקדושה.

לו 6102 טביה בן יצחק

בימי כהנתו קם איש טוב יאהב מעשה הטוב עם כל קרוב ורחוק מקים פני המלכים והשופטים בעיר שכם הקדושה ושמו החכם אברהם בן יעקב בן אבסכיה הדנפי והיא אשר עמר מן כספו מקומות אדונינו הכהנים עקרי הכהנים הגדולים מקרית עמרתה אלעזר ואיתמר ופנחס והוא אשר חדש את חצר מקום אדונינו אלעזר מפאת ימה ויעמר עוד את כנשת עיר שכם הקדושה והוא אשר בדיתו קנא מאת אנשי הגוים הישמעאלים את שדה הארץ אשר עד היום הזה נעשה בה קרבן הפסח במקום המובחר הר גריזים בית אל וזאת השדה קנא אותה מן כספו וכסף ארכוני הדת אשר היו בימיו יזכרו לעולם בטוב עשוי הטוב וגם היה איש תם בימים ההם מטיב לכל אביון מעדת בני ישראל השמרים והוא מיושבי עיר יפו ושמו החכם טביה בן אבזהותא מבני מטר וכן בימי כהונתו באו אנשי אלאתראך ויהרגו מעיר כאלונה כחמשה ועשרים אלף אנשים ונשים וישבו ממנה שלשים אלף וימכרום ברחובות אזמיר וקסטנטין ובשנת

tagne et derrière la vallée. Alors aussi vivait le musulman Abd Al-Gani An-Nabloussi, qui demeurait à Damas, où il mourut; mais il était originaire de Djamaïn, une des villes de Sichem la ville sainte.

[36 6102] *Tobie, fils d'Isaac*

Sous son pontificat existait un homme bon, qui aimait à faire le bien à ses proches et à ceux qui n'étaient pas ses parents, et qui était admis auprès des rois et des gouverneurs à Sichem, la ville sainte. Il s'appelait le savant Abraham, fils de Jacob, fils d'Absachwa Haddanfi. C'est lui qui répara de ses deniers les tombeaux de nos seigneurs, souches des grands-prêtres, Eléazar, Ithamar et Phinée à Omratha. Il restaura aussi la cour de l'endroit de notre seigneur Eléazar à l'Ouest. Il répara le temple de Sichem la ville sainte. Il acheta aux Arabes un champ où nous faisons jusqu'à ce jour le sacrifice pascal, dans le lieu choisi, le Mont Garizim Beth-El. Il acheta ce champ avec son argent et celui des chefs de la religion — que tous ceux qui font du bien soient rappelés en bien! Il y avait alors un autre homme juste, qui exerçait la bienfaisance envers tous les pauvres d'entre les Samaritains. Il habitait Jafa et était nommé le savant Tobie, fils d'Abzahuta, descendant de Matar.

Sous son pontificat aussi, les Turcs vinrent et tuèrent dans la ville de Caluna vingt-cinq mille hommes et femmes. Ils y firent trente mille captifs, puis les vendirent dans les rues de Smyrne et de Constantinople. Dans l'année 1224 de l'hégire, le gouverneur

אלף ומאתים ושתים ושמונים ישמעאלית עמדה האלוף אמיר חדיד
שמו בשיר שהאמי מעבר מעל נחל אברהים אשר מוצאו בהר הלבנון
בצד צאקורלה ומהלכו בפארת נגבה מערב ומזרקו בים המלח לפארת
נגבה מעיר גביל ויעשו בן בשיר מעבר אל נחל הכלב אשר בנשאר
בהר הלבנון לקריית גיריאה מבית מעמדה בסקום ההוא ומהלכו משם
לנגב חדשה ומזרקו בים המלח לנגב גוטה בסרואן ועמדה עליו מעבר
מקדם בבאו המלך אנטיוכוס קיסר בקרב שפת הים ורחמי אחר
האולמות אשר הוי רבים עליו ויעשו בן בשיר מעבר לנחל דאמור רגם
ביטיבם הגם הוחדה מלחמה בין מחנה הכלבן ובין מחנה אברהים
פאשא המצרי בשדה קריית גב ובן מלחמה בקריית בשמלאה אשר
אתחבאו בה זקני בני גבלאם ובכו אחרי המלחמה ההוא ויהי רעב
גדול בארץ בשנה אשר בה סבסב אל עמו זה חמדן בבית ובחוץ
כרמתו מלך הכלבן עתמאן השליטי סלטה וישלך המחיר בבשנו
השליטי שנה עמר שנים וישלך המחיר הכלבן עבד אלחמיד שנה
ישר שנה:

מב 6144 סלמה בן מבחה

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים סלים חדה הכלבן השיבו אחיו

Baschir Schihabi fit un pont sur le fleuve d'Ibrahim [1]; le fleuve prend sa source dans le Mont Liban, à côté d'Akura, coule vers le Sud et se jette dans la mer Morte au sud de la ville de Djebail. Baschir fit également un pont sur le fleuve du Chien [2], qui prend sa source dans le Liban, à côté du village de Djalla, en jaillissant d'une grotte qui se trouve dans cet endroit. Il coule vers le Sud et se jette dans la mer Morte, au sud de Gunat Khosrowan. Il y avait un vieux pont bâti par l'empereur Antiochus [3], près de la mer; mais les arbres, qui y étaient nombreux, l'avaient ruiné [4]. Baschir bâtit également un pont sur le fleuve Damour. A cette époque, une guerre éclata entre l'armée du sultan et celle d'Ibrahim, pacha d'Égypte, dans le champ de Kiryat-Nazh. Une bataille eut lieu près de la ville de Baschandia, où se cachèrent, après la guerre, les anciens des fils de Djanbalat [5] et Nacd (?). Une forte famine ravagea le pays dans l'année où mourut le grand-prêtre Tobie. Et au temps de son pontificat, régnèrent le sultan Osman III pendant trois ans, Moustafa III pendant seize ans, Abdul-Hamid pendant seize ans.

[42 6144] *Salomon, fils de Tobie*

Sous son pontificat, Salim régna sur les Arabes. Ce sultan fut

[1] Autrefois appelé Adonis.
[2] Connu des Grecs sous le nom de *Lykos*.
[3] C'est une erreur pour Marc. Antoninus.
[4] L'auteur a confondu l'ancien aqueduc ruiné par les plantes avec le pont.
[5] C'était un chef des Druses : l'auteur fait allusion à la guerre entre les différentes parties des Druses.

צבא אלאנכשאריה מעל כסא מלכו וימליכו תחתיו השלטן מצטפי בן עבד
אלחמיד וימלך מצטפי שנים חדשים ויקימו אתו מעל הכסא הממלכה
וישימו תחתיו את אחיו מחמוד השלישי וימלוך שנים ושלשים שנה
ובשנת שתים עשרה למלכו הידה עבדאללא פאשא מושל בעיר עכא
והוא הידה מקדם מושל על ארץ צדון והוא בן איש מן סריסי
אלגזאר אשר עקרו מארץ בוסני בארץ אלתרך הידה השני שרת מלך
ויתנשא מעט מעט עד הידה מושל במצרים ושמו אחמד וימת בשנת
אחד אלף ומאתים ותשעה עשר שנה לממלכת בני ישמעאל בעיר עכא
וימשול תחתיו אסמעאיל פאשא וימת וימלוך תחתיו סלימאן פאשא וימת
וימשול תחתיו עבדאללה פאשא הזוכיר ויהי בשנת אלף ומאתים
וארבע ועשרים לממלכת בני ישמעאל מטר רב וגדול בימי הקיץ
ונשל אילנות רבות וגדולות ממקומותם וישליכם על מעבר נחל
הכלב ואחרי כן היתה רעשה גדולה בערי צפד וימת בגלל זאת
הרעשה חמשת אלפים איש מעדת הישמעאלים וארבע אלפים מעדת
היהודים ואחרי כן בא מחנה אנגלית ויהרסו מעיר בירות מגדלים
רבים לעת באו להוציא מחנה מצרים ממנה ומכל ערי דמשק
ויבוא עבדאללה פאשא אל ארץ הזאת ועמו בשיר בן קאסם אלשהאבי
נשיא הר הלבנון ויצורו את קרית צאנור אשר הידה נשיא בה בעת
ההיא קאסם בן אחמד גראר ויהרסו את גבעת צאנור ובשנת

renversé par les troupes Jannissaires, qui le détrônèrent et mirent à sa place Moustafa, fils d'Abdul-Hamid. Moustafa ne régna que deux mois, puis il fut détrôné et remplacé par son frère Mahmoûd III, qui régna trente-deux ans. Dans la douzième année de son règne, Abdalla Pacha fut nommé gouverneur d'Acre. Il était auparavant le gouverneur de Sidon ; c'était le fils d'un officier d'Al-Djazzar, qui était originaire de Bosnie, dans le pays des Turcs. Le second [1], qui s'appelait Ahmed, fut d'abord serviteur du roi, puis peu à peu il monta en grade jusqu'à ce qu'il fût devenu le gouverneur d'Égypte. Il mourut à Acre dans l'année 1219 de l'hégire, et à lui succéda Ismaïl Pacha. Celui-ci étant mort, Solaïman Pacha gouverna, et, à la mort de ce dernier, le susdit Abdalla Pacha fut nommé gouverneur.

Dans l'année 1224 de l'hégire se produisit un grand ouragan, au milieu de l'été, qui déracina de grands arbres et les lança sous le pont du fleuve « du Chien ». Puis, dans les villes dépendant de Safed, eut lieu un tremblement de terre dans lequel cinq mille Arabes et quatre mille Juifs périrent. Puis une armée anglaise vint à Beyrout afin de chasser l'armée égyptienne de cette ville et de toutes les villes de Damas, et, à son arrivée, démolit plusieurs tours de Beyrout. Abdalla Pacha vint dans ce pays, accompagné de Baschir ben Kasim Asch-Schihabi, seigneur du Liban. Ils mirent le siége devant la ville de Sanour, dont le seigneur, à ce moment-là,

[1] C'est-à-dire Al-Djazzar.

אחד אלף ומאתים וששים וארבע בא אברהם פאשא במחנה אביו מחמד
עלי פאשא ויבוא אל הר שכם וילבש את חסין עבדאלהאדי מן
קרית עראבה וישימו שר על קריתי הר שכם ותתפלג אנשי הר
שכם בעת ההיא שתים פלגים פלג מהם עם בית טוקאן וגראר
והפלג השני עם בית חסין עבד אלהאדי והם ככה עד היום הזה
וישאר אברהם פאשא המצרי בארץ הזאת תשע שנים ובממצאו בה
היו עדת בני ישראל השמרים בחנחות מחמס הגוים שכוני זאת
הערים כי משפטו הוה משפט צדק ואחרי כן יצאו צבאי מצרים
מהר שכם והר עכא וכל הערים אשר סביבותיהם וישובו אל
מצרים וישב אברהם פאשא שם וכן בימי זה הכהן היה שופט
בעיר שכם מוסי בך מבית טוקאן והיו כל ערי שכם תחת משפטו
בימים ההם ותהי מלחמות רבות בין הגוים בזאת הארץ בימי זה
השופט ובימי אשר שפטו אחריו.

לב 6176 עמרם בן שלמה

בימי כהנתו מלך השלטן עבד אלמגיד שנים ועשרים שנה ובזאת
הימים קם מבני ישראל השמרים איש טוב ממשפחת דנפתאי ושמו
עבד חנינה בן צדקה וישרת במכתב ידו לפני שפטי הגוים ויגדל

était Kasim ben Ahmed Djirar, et ils démolirent la citadelle de Zanour[1]. Dans l'année 1264, Ibrahim Pacha vint à Sichem à la tête de l'armée de Mohammad Ali Pacha, et il investit Hosaïn Abd Al-Hadi, de la ville d'Araba, du pouvoir de gouverneur de Sichem. Les gens de Sichem furent alors divisés en deux partis ; l'un se déclara pour la maison de Toucan et Djirar, et l'autre pour la maison de Hosain Abd Al-Hadi, et ils sont ainsi jusqu'à nos jours. Ibrahim Pacha resta dans ce pays neuf ans ; pendant son séjour dans notre pays, les Samaritains furent soulagés de la tyrannie des peuples habitant ce pays, car son gouvernement était juste et équitable. Puis les troupes égyptiennes évacuèrent Sichem, Acre et toutes les villes qui sont aux environs, et retournèrent en Égypte avec Ibrahim Pacha. Il y eut aussi, sous le pontificat de ce prêtre, un gouverneur à Sichem nommé Mousa Bey, de la maison de Toucan, et tous les villages de Sichem étaient sous son contrôle. Sous son gouvernement et celui de ses successeurs, des guerres éclatèrent entre les différentes peuplades de ce pays.

[32 6176] *Amram, fils de Salomon*

Sous son pontificat, le sultan Abd Al-Madjid régna pendant vingt-deux ans. A cette époque vivait un bon Samaritain, de la famille de Danaftaï, dont le nom était Abd Hanina, fils de Sadaca. Il servait de scribe aux gouverneurs, et lui et sa communauté grandirent au milieu d'eux. Puis le susdit Abd Hanina mourut, et, après sa mort,

[1] La citadelle de Zanour fut détruite par Ibrahim Pacha.

הוא ועדתו בעיניהם ואחרי כן נאסף אל עמו עבד חנינה הזוכיר
ואחר מותו קם זה הכהן עמרם וידרוש הנחות לעדתו מחמס הגוים
וישיגו הבהק מדרשו ותהי להם הנחות בימיו כי היה יקום לפני
השופטים בדברים טובים ובימי כהנתו בא לארץ הזאת איש טוב
מעדת הנוצרים ושמו בטרמאן ויעמד הכהן עמרם לפניו ותהי לו
בגללו עזרה טובה ואחר כן בא לעיר שכם הקדושה איש טוב שני ושמו
ברפיסא וינח בבית הכהן עמרם הזוכיר ימים ויאהב את עדת בני
ישראל השמרים מאהבה גדולה ויעד כי כל הליכותם על אמת
תורת משה הקדושה וכי לשון העברי להק הוא אצלם וברפיסא
הזוכיר היה ימלל עם עדת השמרים בלשון האשורי והוא הלשון אשר
יקראו בו עדת היהודים התורה וכתבי הנביאים כי זה הלשון קרוב
עד מאוד מן הלשון העברי אשר הוא לשון הקדש וידרוש ברפיסא
הזוכיר מן הכהן עמרם תלמוד התורה הקדושה המתעתק מן חכומי
עדת ישראל השמרים בלשון עברי ויעתק לו מכתב כפי מדרשו וייטב
בעיניו וכן בימי כהנת זה הכהן עמרם קם איש חסיד וטוב ויקם
לפני שופטי הגוים ויעש כל טוב וחסד לכל בני עדתו והוא אבי יתום
ואלמנה ומטיב למסכנים ושמו הזקן ישמעאל בן אברהם הדנפי יזכר
בטוב לעולם ובשנת אלף ומאתים ושנים וששים לממלכת הישמעאלים
בימי פקודת וגידה פאשא מצאו תחת ארץ בירות מעבר מים ויעברו

le grand-prêtre Amram demanda que sa communauté cessât d'être opprimée par les autres peuples. Dieu réalisa son désir, et il obtint le soulagement qu'il sollicitait, parce qu'il savait se présenter devant les fonctionnaires et leur dire de bonnes paroles. A l'époque de son pontificat, un bon chrétien, nommé Petermann, vint visiter notre pays. Le grand-prêtre Amram se présenta à lui, et cette visite procura au prêtre un grand secours. Puis un autre homme de bien, nommé Barfisa, vint à Sichem, la ville sainte, et descendit chez le prêtre Amram le susdit. Il témoigna une grande amitié aux Samaritains, constata que leur rite est la vraie loi de Moïse et que la langue sacrée est la leur. Le susdit Barfisa causait avec les Samaritains en langue assyrienne, et c'est dans cette langue que les Juifs lisent le Pentateuque et les livres des Prophètes, car cette langue se rapproche beaucoup de la langue hébraïque, qui est la langue sacrée. Barfisa demanda au grand-prêtre Amram de lui donner le Pentateuque transcrit en hébreu par les savants Samaritains. Le prêtre fit copier pour lui le Pentateuque, ce qui lui fut agréable. Sous le pontificat de ce prêtre Amram vivait un homme bon et charitable qui était admis auprès des magistrats musulmans et qui se montra tout à fait charitable à l'égard de ses coreligionnaires, il servit de père aux orphelins et aux veuves, fut bienfaisant pour les pauvres; il était nommé le cheik Ismaïl, fils d'Abraham Haddanfi, d'heureuse mémoire.

Dans l'année 1262 de l'hégire, sous le gouvernement de Wadjih Pacha, on trouva sous le sol de Beyrout une conduite d'eau.

אנשים בזה המעבר ולא מצאו בה מים ויעזבוה ובימים ההם באו אנשי אפרנגה ויקחו את עיר עכא ואת עיר חיפא אשר הוא משמאל עכא ויהרסו הגבעה הגדולה אשר בה וממעל לעיר חיפה הר הכרמל וכן בימים ההם היתה מלחמה בן עדת אלדרוז ובין עדת אלמוארנא בקרית דיר אלקמאר אשר היתה לפנים מושב לבני אבו כנת נשיאי ערי אלמנאצף והיא הפלג השלש עשר מן פלגי הר הלבנון וגם בימים ההם אתעשה מעבר מן הברזל לנחל דאמור בצו מאת דאוד פאשא ונצרי פאשא שופט הר הלבנון ועוד בזאת הימים אקימת ממלכת בני עתמאן שופט מאתה על הר הלבנון ובשנת ששה ושבעים ומאתים ואלף לממלכת הישמעאלים הכהן יעקב בן אהרן בן שלמה לפני דדו הכהן עמרם הזוכיר ובימי כהנתו דרשו עדת בני ישראל השמרים מעמר בית הכנישה בעיר שכם וימנעו אותם מן מעמדה זקני ונשיאי הגוים הישמעאלים בעיר שכם וילך הכהן עמרם ובן אחיו הכהן יעקב הזוכיר ועמם חמשה אנשים מן מעיני העדה אל שופט הגוים אשר בעיר ירושלים ויפקד על העדה הכהן עמרם הזוכיר בן אחיו פנחס בן יצחק הכהן בעל החכמה והבינה וכל דעה בסודי התורה הקדושה ואחר כן הביאו הכהן עמרם ואשר עמו צו מן שופט עיר ירושלם במעמר בית הכנישה ויתעמר על כעסות כל אויב ובימים ההם בא אל עיר שכם חכם מן ארץ רוסיא והוא מן

Quelques personnes passèrent par ce conduit, et n'y ayant pas trouvé d'eau, l'abandonnèrent. A cette époque, les Français s'emparèrent de la ville d'Acre et de Khaïfa, qui est au nord d'Acre, et démolirent la citadelle, et au-dessus de Khaïfa le Mont Carmel. A cette époque aussi, une guerre éclata entre les Druses et les Maronites dans la ville de Daïr-al-Kamar, qui avait été autrefois la résidence des gens d'Abou-Canat, seigneurs des villes d'Al-Manasif. Les Maronites forment la treizième secte de celles qui habitent le mont Liban. A cette époque également, un pont de fer fut jeté sur le fleuve Damour sur l'ordre de Dawoud Pacha et de Nasri Pacha, gouverneur du Mont Liban, car encore aujourd'hui le gouvernement ottoman a maintenu son autorité sur le mont Liban.

Dans l'année 1276 de l'hégire, Jacob, fils d'Aaron, fils de Salomon, fut sacré prêtre du vivant de son oncle Amram, mentionné plus haut. Sous son pontificat, les Samaritains voulurent réparer la synagogue de Sichem, mais les notables et les fonctionnaires musulmans rejetèrent cette demande. Alors le prêtre Amram et son neveu, le prêtre Jacob, avec cinq hommes d'entre les notables de la communauté, se rendirent auprès du gouverneur musulman de Jérusalem. Le prêtre Amram préposa à la communauté son neveu, Phinée, fils d'Isaac, le prêtre, homme savant, intelligent, versé dans les mystères de la Bible. Puis le prêtre Amram et les gens qui étaient avec lui apportèrent la permission, accordée par le gouverneur de Jérusalem, de construire la synagogue, et elle fut construite en dépit de tous les ennemis.

חכומי היהודים הקראים ושמו אברהם ויחן בבית יעקב בן צדקה הדנפי ויאהב את עדת בני ישראל השמרים מאהבה גדולה לעת חזה הליכותם על אמת תמה"ק והוה בכל שבת יתפלל בבית הכנישה עם השמרים וכן בערב ובבוקר בכל יום ויעד כי אין עדה על האמת כהם וידרוש מן הכהן עמרם הן יהיו השמרים והקראים לעם א' ויען הכהן עמרם את החכם בינו ובינכם פורקן רב בעבור משמר מצוות התוה"ק אם תהיו כמונו על שביל חמשת ספרי התוה"ק והיינו כעם א' ויען החכם אברהם הזוכיר טוב כל אשר דברת אלי אנכי אלך אל ארצי והקהל את כל זקני עדתי הקראים ואדבר באזניהם את הדברים האלה ונהיה כעם א' וילך אל ארצו וימת בדרך בטרם הן ישיג מדרשו כי היה זקן בא בימים וכן בימים ההם נמצא בין עדת בני ישראל השמרים איש טוב וחסיד מטיב למסכן ואבי יתום ואלמנה ומרים כל תרומה ושמו הזקן מרחיב בן יעקב מבני צפר ולו מעשים טובים עם הרחוק והקרוב לא תספר ומן כליל מעשיו הטובים עשה מכספו ארון כסף טהור אל ספר אדוננו אבישוע בן פנחס בן נשיא נשיאי הלויים אלעזר בן אהרן הכהן הנמצא עד היום הזה בכנישת שכם הקדושה יזכר בטוב לעולם ובימים ההם היתה מלחמה גדולה בין ממשלת פראנסיא ובין ממשלת פרוסיא וימת מלך פרנסיא בזאת המלחמה ותחלש ממשלת פרוסיא

A cette époque vint à Sichem un savant caraïte de Russie, nommé Abraham[1], qui descendit chez Jacob ben Sadaca Haddanfi. Il conçut une grande amitié pour les Samaritains en voyant qu'ils se conformaient à la Loi véritable. Il priait chaque samedi, ainsi que tous les jours, soir et matin, avec les Samaritains dans leur synagogue et attesta qu'il n'y avait pas de communauté qui fût dans le vrai comme eux. Il exprima au prêtre Amram le désir de fondre les Samaritains et les Caraïtes en un seul peuple. Le prêtre Amram lui répondit : « Il y a une grande différence entre nous et vous au sujet de l'observation de la loi. Si vous adoptez notre Pentateuque, nous deviendrons un seul peuple. » Le savant Abraham répondit : « Tout ce que vous m'avez dit est bien ; je retourne dans mon pays, je convoquerai les anciens de ma communauté caraïte, puis je leur parlerai de cette proposition, et nous formerons un seul peuple. » Il partit, mais il mourut en route avant d'avoir réalisé son désir, parce que c'était un vieillard très âgé.

A cette époque était, parmi les Samaritains, un homme bon, charitable, faisant du bien aux pauvres, un père pour les orphelins et les veuves, prodiguant les aumônes; il s'appelait Marhib, fils de Jacob, d'entre les fils de Zafar. Il secourait ses proches et ceux qui n'étaient pas ses parents, et ses œuvres sont innombrables. L'une des plus importantes est qu'il fit fabriquer à ses frais une arche d'argent pur afin d'y placer le livre de notre seigneur Abisué,

[1] C'est Abraham Firkovitch.

את ממשלת פראנסיא ובשנת אחד ותשעים ומאתים ואלף לממלכת
בני ישמעאל בחודש אחד עשר נאסף אדונינו הכהן עמרם הזוכיר אל
עמו ירחמו ר"ו אמן ובעת ההיא היו לו שני בנים שם הגדול
יצחק ושם הקטן שלמה ובמות אביהם היה יצחק בן עשרים
שנה ושלמה בן אחד עשר שנה והליכות הכהן יצחק הליכות אביו
הכהן עמרם בין עמו ובין הגוים ויהי בימים ההם וישפט יעקב בן
אהרן הכהן את עדתו תחת דודו הכהן עמרם והכהן פנחס בן יצחק
הכהן אשר אתקדם זכרונו אשר על פיו עתקתי את התולדה הזאת
הוא חשוב חשבון קושטא ומחבר המכתבים תלמוד להתורה ודברי
שירות וצפר בין בני עמו פרד בחכמתו ובינתו ודעתו יזכרו בטוב
עשוי טבהתה ויהי אחרי מות הכהן עמרם וימת השלטן עבדאלעזיז
אשר היתה מספר ימי מלכו ששה עשר שנה וימליכו תחתיו בן
אחיו מראד בן עבד אלמגיד שלשה חדשים וינשלו אתו מעל הכסא
את עמו וימליכו תחתיו את אחיו השלטן אחיו עבד אלחמיד בן
השלטן עבד אל מגיד בשנת שלשה ותשעים ומאתים ואלף לממלכת
בני ישמעאל בעת ההיא היתה מלחמה גדולה בין ממשלת אל עתמאן
ובין ממשלת רוסיא בעת ההיא נגלא איש טוב עשה טבהתה ואבי יתום
ואלמנה ומרים התרומה והנדבה ושמו יצחק בן יעקב בן עבד הנינה
הדנפי ומן כליל מעשיו הטובים עמר נותר התורות הנקרעים

fils de Phinée, fils du chef des Lévites, Eléazar, fils d'Aaron le prêtre. Ce livre existe encore aujourd'hui, conservé dans le temple de la sainte ville de Sichem. Que sa mémoire soit bénie! A cette époque, une guerre violente éclata entre la France et la Prusse. L'empereur des Français perdit la vie dans cette guerre, et la Prusse vainquit la France.

Dans l'année 1291 de l'hégire, notre seigneur le prêtre Amram mourut (que Dieu soit miséricordieux pour lui). Il laissa deux fils, l'aîné, nommé Isaac, et le cadet, Salomon. Lorsque mourut leur père, ils étaient âgés, Isaac de vingt ans, et Salomon de onze ans. La conduite d'Isaac à l'égard de son peuple et des autres nations fut semblable à celle de son père, le prêtre Amram. A cette époque, Jacob, fils d'Aaron le prêtre, gouverna sa communauté à la place de son oncle Amram le prêtre. Le prêtre Phinée, fils d'Isaac le prêtre, mentionné plus haut, sur l'ordre duquel j'ai transcrit cette chronique, est un mathématicien et un écrivain. Il a composé un commentaire sur le Pentateuque et des poésies liturgiques; il est éminent parmi les gens de son peuple, unique par sa sagesse, par son intelligence et par son savoir. Que tous ceux qui font le bien soient rappelés en bon souvenir!

Après la mort du prêtre Amram, le sultan Abd-ul-Aziz mourut après un règne de seize ans, et son neveu, Mourad, fils d'Abd-al-Madjid, lui succéda. Celui-ci régna trois mois, puis il fut détrôné par son peuple, qui mit sur le trône son frère Abd-al-Hamid, fils d'Abd-al-Madjid, et cela eut lieu dans l'année 1293 de l'hégire. A

הנמצאים בכנשת עיר שכם הקדושה כי היו בני הזקן מרחיב בן יעקב מבני צפר אשר אתקדם זכרונו עמרו חלק מן התורות האלה מן כספם כי הם בימי חיהם הלכו על חרך אביהם ויעשו כל טוב כאשר עשה אביהם וירימו התרומה והנדבה ואלה שמותם הבכור יעקב והשני אברהם והשלישי יפת יזכרו בטוב עשוי טבהתה לעולם והמעמר לזאת התורה במכתב ידו בבאר הטב אדוני כהן זה הערת השופט את עמו אשר נמלאת ידו בכן יעקב בן אהרן הכהן אשר אתקדם זכרונו ויהי זה בשנת שלשה ושלש מאות ואלף לממלכת בני ישמעאל ובשנת שמונה ושלש מאות ואלף לממלכת בני ישמעאל עשה יצחק בן יוסף בן עבד חנינה החנפי אשר אתקדם זכרונו מן כספו יציע לבית הכנישה וגם בשנה היא עשה ארון בסף טהור על ספר התורה"ק מן אשר הוא מכתב אדונינו אבישוע בן פנחס בן אלעזר בן אהרון הכהן אחיו לאדון הנביאים: ועד זאת השנה אשר היא שנת תשע ושבעים ומאה ששת אלפים אשר היא שנת חמשה ושמונים ושלש מאות ושלשת אלפים לעבר בני ישראל לארץ כנען אשר היא תשע מאות ואלף לישוע בן מרים הנוצרי אשר היא שנת ששה עשר ושש מאות ואלף לדקלדינוס אשר היא שנת שבע עשר ושלוש מאות ואלף לממלכת בני ישמעאל וכהן עמו ושופטה יעקב בן אהרן הכהן אשר נמלאת ידו לכהן:

cette époque, une guerre éclata entre le gouvernement ottoman et la Russie. A cette époque vivait un homme bon, charitable, un père pour les orphelins et les veuves, partageant son argent en aumônes, nommé Isaac, fils de Jacob b. Abd Hanina Haddanfi. Une de ses bonnes œuvres est qu'il restaura les rouleaux déchirés du Pentateuque qui furent trouvés dans le temple de la ville sainte de Sichem. Car les fils du cheik Marhib b. Jacob, descendants de Zofar, mentionné plus haut, avaient restauré à leurs frais une partie de ces Pentateuques. En effet, ils suivaient le chemin de leur père, faisaient du bien et prodiguaient les aumônes comme leur père. Voici leurs noms : le premier-né Jacob, Abraham et Japhet — que tous ceux qui font du bien soient rappelés en bon souvenir! Celui qui a restauré ces Pentateuques en les écrivant d'une manière très soignée, c'est mon seigneur le prêtre de cette époque-ci, qui gouverne son peuple, et a été installé dans ces fonctions, Jacob b. Aaron, mentionné plus haut. Ce fait eut lieu dans l'année 1303 de l'hégire. Dans l'année 1308, Isaac, fils de Jacob, fils d'Abd Hanania Haddanfi, a fait faire à ses frais un parquet dans le temple. Dans la même année aussi, il fit faire une arche en argent pur pour y placer le Pentateuque de notre seigneur Abisué, fils de Phinée, fils d'Elazar, fils d'Aaron le prêtre, frère de Moïse, chef des prophètes.

Cette année est l'année 6179 de la création, 3385 de l'époque où les enfants d'Israël passèrent le Jourdain pour entrer dans le pays de Canaan, 1900 de l'ère chrétienne, 1646 de l'ère Dioclétienne, 1317 de

מכתב יד הדל לי״י ברוך שמו הקדוש
אב סכוה בן אסעד בן ישמעאל בן
אברהם הדנפי ירחמו י״י ברוך הוא אמן
בעמל משה הנאמן אמן אמן :

l'hégire, sous le pontificat et le gouvernement de Jacob b. Aaron, prêtre inauguré.

Ecrit par le pauvre devant Dieu, son nom soit béni! Ab Sachwa, fils d'Asad, fils d'Ismaël, fils d'Abraham Haddanfi. Que Dieu — béni soit-il! — l'ait en grâce. Amen. Par le travail de Moïse le fidèle. Amen. Amen!

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

1. Job, x, 7.

La première partie de ce verset : על דעתך כי לא ארשע s'adapte mal à la seconde ואין מידך מציל. Ensuite, on attendrait au lieu du futur ארשע le passé רשעתי, comme au verset 14. Nous serions tenté de lire אושע « je serai secouru », à l'inverse de la correction proposée par quelques exégètes pour Isaïe, LXIV, 4, où le contexte paraît exiger ונרשע. Le sens du verset devient alors : « (Tu me poursuis) sachant que je ne serai pas secouru et que personne ne me sauvera de ta main. »

2. *Ib.*, 16.

L'explication ordinaire du mot ויגאה rapporte ce verbe à ראש, qui se trouve dans le verset précédent. On traduit : « Si ma tête se lève, tu m'attrapes comme un lion. » Cette interprétation est très forcée, car, si Job se compare à une bête prise par un lion, il importe peu qu'il ait la tête levée ou non. Ensuite, Job venant de dire qu'il ne peut pas lever la tête, il est difficile qu'il ajoute : « Et si elle se lève. » Enfin, il est peu probable que la conjonction *si* soit exprimée ici par le simple *vav*. Nous pensons que ויגאה est une faute pour תגאה, que nous traduisons par : tu t'élances. Ce sens physique de גאה nous paraît en être l'acception primitive, et c'est peut-être ainsi qu'il faudrait expliquer ce verbe dans les autres passages où il se rencontre (Exode, XV, 1, 21 [1] ; Ez., XLVII, 55 ; Job, VIII, 11).

Mayer Lambert.

[1] Bender (*Z.A.W.*, 1903, I, p. 2 et suiv.) montre que le verbe גאה et les noms qui en dérivent s'appliquent surtout à l'apparition de la majesté divine.

MOTS HÉBREUX DANS LES MYSTÈRES DU MOYEN AGE

Dernièrement, à titre de curiosité, nous avons publié ici[1] le *Credo* traduit en hébreu et transcrit en caractères latins, pièce extraite d'un « Mystère de la Résurrection », qu'a signalé M. Gustave Cohen. Celui-ci, dans le cours de ses recherches sur la formation des Mystères au moyen âge, a trouvé d'autres textes analogues, non moins curieux, dont il s'agirait de reconstituer le texte dans sa forme primitive, défigurée par l'ignorance des copistes qui n'ont pas compris les mots hébreux.

Dans le Mystère « les Actes des Apôtres » (Paris, Les Angeliers, 1541), figure, fol. 65 *a*, une scène de magie. Il est dit :

Le magicien Symon se met à part dedans son estude.
Icy faict un cercle autour de luy, et prononce :

Folporon | Poclan | Tergoben (vires)
Belzemagach et ventribles
Sel | Pagagon | Toupan | (vires
Vous allédech ne faillez pas.

Icy s'apparaît autour de Symon grant quantité de dyables, tant de la terre que de l'air (*sic*).

Paulhagruel : Nous venons vers luy...
Symon : Strabech Barroth, Marcel, Dagon, Pluton.
Symon (à son compagnon) : Marcel, tiens luy lerme.
Sallian : Le camp des dyables est venu, etc.

Ibid., f. 98 *b*-99 *a* :

Mariage de Pellagie, fille au roy d'Adrianople. On se met à table. Ascanius, maistre d'hostel : Je l'entends ainsi; sus escuyers à la viande... Et pendant est baillé à laver. Tiburce echansun dit :

Pour tympaner et bien cymballer
Le nom hébreu a domination
En général sur toute nation.

... Et en la présentant au roy :

Devant vostre puissance amoine
Cette fille courtoise et sage
qui sceit la façon et l'usage
de chanter en langue hébraïque
selon l'art de dame musique
et de flouster pareillement.

[1] *Revue*, t. XLIX, p. 286.

La pucelle en hébreu chante ainsi :

A Sarahel (1) Zadab (2) aheboim (3)
Oga (4) Sela (5) Thanameth (6) thabehel (7)
Elyphaleth (8) a der clerninin
Jeser hafar uaid meezahel
Eudahe claum iera mahel
Fadaya heliseth hesdrelon
Fyahiroth ephara bedehel
Dram zaphi cedunehel tabremon
Heliphalu metheha faday
Escol esdom cleb adramaleth
Abisay fa susi sadday
Thophel themath tob adrinsodeth
Salamiel enach aramalech
Ananehel helbic addaya
Thanis thebat duhel clunelech
Eliasub helon ethaya.

Ces seize lignes rimées ne contiennent guère que des noms propres, dont il nous suffira de transcrire les huit premiers mots rectifiés : 1. Ascharel ; 2. Zadoq ou Nadab; 3. ha Elohim ; 4. Hegaï ; 5. Sela ; 6. Timnath ; 7. Tabel; 8. Eliphélet. Il semble que l'auteur du Mystère, dans son désir de faire parler un pseudo-hébreu par la princesse turque, se soit contenté de prendre dans une Bible des noms propres, qu'il a ensuite classés selon les besoins de la rime. Bien entendu, il n'est pas question de traduction de ce texte, bien que la suite pourrait le faire croire.

Puis l'expose la pucelle en francoy, chantant ce qui s'ensuit :

Il est ung Dieu des hébrieux
Eternel et glorieux
Que l'on doit sur tous aymer
Qui a fait erre | terre et mer
Tourner et mouvoir les cieulx.
Pourtant je vueil en tous lieux
Le réclamer roy vertueux
Et chanter sans rien blasmer
Il est ung Dieu des hébrieux
Eternel et glorieux
Que l'on doit sur tous aymer.

Dans le second volume du même Mystère, f. 30 *b*, on lit :

Icy luy (à Gaius) doit St-Paul monstrer ung coulomb blanc qui descend du paradis sur les testes d'eulx. De par Dieu ils comprennent tous les langages.

GAYUS

Respondz moy	Dieu pere nostre
Ameny	Alpha avy ni (ענני א׳ אבינו)
En œuvre	De miséricorde
Charita Obeth	Die corde
Vehaet	Bea hanisura

ARISTARCUS

D'entendre on ne me passera
Latin et grec et Algarie
Et si n'avois jour de ma vie
Entendu latin ni hebrieu

Icy s'en vont vers Asie...

Ibid., 57 *a* et *b* :

Icy la damoyselle (compagne de Migdoyne, convertie par St-Thomas et sujette du roi d'Inde, sur l'invitation du roy) chante en hebrieu et dit : My camoha (מי כמוך).

Icy Dame et tous les autres en batant les mains : My camoha.

Icy fault entendre que Corbin prent quelque instrument | et la demoyselle ung tabourin plat ou cymballes, qu'on peult jouer de la main | et en chantant dit :

La dame : Veen camoha (ואין כמוך). Ensemble dient : Veen camoha.

La dam : Moy domelach. Ensemble respondent : Veen domelach.

Puis :

Un temple, soleil d'or sur chariot à deux chevaux, et dedans le soleil audevant un dyable. Icy doit avoir une ydolle qui peult fondre.

THOMAS

Diable or par diverse erreur
Laisse l'infernale fureur
Cy la parolle en cestuy lieu
Que le prophète dit soubz dieu

Garde	de mal	et sois de vie
Sur	*merra*	*veu hery* (= vehehyé)
Pain	et	coustume
Selon	*berod*	*se fu*[1] (schalom werodfehu).

L'EVESQUE DU TEMPLE

Haro Seigneurs | cest apostre en ce lieu a parlé au dyable en hebrieu.

De même, dans un autre Mystère, « Office de l'Étoile », publié d'après le ms. de Montpellier, H. 304, par Gasté, dans ses *Drames*

liturgiques de Rouen, p. 54 et suiv., deux des rois mages, oubliant leur latin, vont parler à Hérode en une langue étrangère, un prétendu mélange d'arabe et d'hébreu, qui au fond est un galimatias, cousin du langage turc employé par Molière dans son *Bourgeois gentilhomme*. Il n'y a rien à tirer de ces termes, pas plus que du baragouin usité dans le « Mystère de l'Incarnation et nativité » publié par la Société des bibliophiles normands, à la scène où est annoncée la venue du Messie, pas plus que des expressions baroques que l'on trouve également dans le « Mystère provincial de l'Ascension, du XVe siècle » (édité par Jeanroy et Teulié).

Enfin, dans ses *Altteutsche Schauspiele* (Leipzig, 1841), Mome publie un Mystère de la Résurrection, qui donne des paroles en partie pseudo-hébraïques, p. 110 :

Tunc Judei cantant judaicum : chodus, chados, adonai sebaos sissim sossim chochun Yochun or nor Yochun or nor gun ymbrahel et ysmahel ly ly lancze lare uczerando ate lahu dilando, sicut vir melior yesse ceuia ceuca ceu capiasse amel.

Ces paroles sont chantées à l'entrée en scène de Pilate, tout au début de la pièce. Elles doivent donc figurer un chant de louange.

Dans le même « Mystère de la Résurrection » (p. 113), on lit : « Nuntius exit et conducit milites ad Pylatum cantans judaicum » ; mais le chant manque.

Dans un autre Mystère que contient le même volume « l'Assomption de la Vierge » (p. 37), on lit ces mots : « Synagoga cantat ». Mais le texte est omis.

MOÏSE SCHWAB.

[1] Fragments d'un vs. du Psaume, XXXIV, 15.

BIBLIOGRAPHIE

KAUTZSCH (E.). **Die Aramaïsmen im alten Testament**, I. Lexicalischer Theil. Halle, 1902; in-8° de 111 p.

On sera certainement surpris d'apprendre que l'ouvrage de M. Kautzsch est le premier travail d'ensemble sur les aramaïsmes de la Bible. Jusqu'ici on avait traité des mots empruntés à l'araméen dans tel ou tel livre de l'Ecriture, mais on n'avait pas réuni tous les mots de ce genre; et il faut être reconnaissant à M. K. d'avoir entrepris cette tâche, pour laquelle il était tout spécialement désigné.

Après avoir exposé l'historique de la question, M. Kautzsch commence par définir ce qu'est un aramaïsme, problème qui n'est pas aussi simple qu'il le paraît au premier abord. Un mot d'apparence araméenne peut appartenir à la langue poétique et ne se rencontrer, par suite, que dans la partie la plus récente de la littérature biblique, sans, pour cela, être emprunté à l'araméen. D'autre part, un terme peut avoir été emprunté à une époque si ancienne, qu'il est devenu un mot hébreu; ce ne serait plus un mot étranger. Il est impossible, en fait, d'établir une ligne de démarcation entre les mots étrangers et les mots naturalisés. Mais, en règle générale, on appellera aramaïsmes les vocables : 1° qui ont une forme araméenne; 2° qu'on ne trouve pas en cananéen, du moins avec la même signification; 3° qui sont rares dans la littérature anté-exilique. Ces conditions peuvent être plus ou moins bien remplies, et, pour déterminer les aramaïsmes, il faut se contenter de probabilités plus ou moins grandes.

M. K. donne ensuite la liste alphabétique des mots qui lui paraissent certainement empruntés à l'araméen, et indique, quand il y a lieu, les raisons qui le portent à ranger ces mots dans la catégorie des aramaïsmes. Il expose et discute les différentes opinions sur l'origine de ces mots, et beaucoup d'articles forment d'intéressantes monographies. A la fin, M. K. donne le tableau des livres de la Bible dans lesquels se répartissent les aramaïsmes, qui, en somme, ne sont pas très nombreux, cent cinquante-trois dans cinq cent cinquante-trois passages; puis il établit une liste des aramaïsmes incertains.

Quoique M. Kautzsch dise qu'il ne prétend pas faire une œuvre définitive et qu'il s'attend à trouver des contradicteurs, il ne semble pas qu'il puisse y avoir de divergences sur beaucoup de vocables. Pour notre part, nous proposerions de retrancher deux ou trois mots de la liste des aramaïsmes certains :

הֵן ne nous paraît pas emprunté à l'araméen, car il ne répond pas exactement au הן « si » de cette langue, tout en ayant très probablement la même origine ; cf. en arabe *in* et *inna*. הן, en hébreu, introduit une objection ou marque, tout au moins, une opposition entre deux idées ; et c'est pourquoi la proposition principale est presque toujours négative ou interrogative. Dans Lév., XXV, 20, הן est d'autant moins égal à אִם, qu'il suit la proposition principale ; il introduit une objection tirée d'un fait éventuel, comme, dans X, 19, il en introduit une tirée d'un fait passé, mais le sens est le même. Dans Aggée, II, 12, on emploie הן, parce qu'on attend la réponse « non », tandis que dans le verset 13 on se sert de אם, la réponse étant positive. Le passage d'Isaïe, LIV, 15, est trop obscur pour qu'on en tire une conclusion quelconque. Dans Jér., III, 1, la proposition principale est interrogative. Dans Job, XII, 14, 15, הן amène les exemples de la puissance de Dieu, comme développement du verset 13. On peut le traduire dans ces deux passages par « certes, voici que ». Dans Job, XXIII, 8 ; XL, 23, la proposition principale est négative et dans Ex., VIII, 32, interrogative. Il est possible que parfois l'adverbe הן se rapproche du sens de la conjonction « si », mais, à notre avis, il est risqué d'y voir un aramaïsme.

Il est permis d'hésiter aussi à dériver חידה de l'araméen אחידה. Ce serait le seul exemple d'un mot étranger transformé par la suppression d'une consonne radicale, et comme, d'autre part, le mot חידה et la racine חוד sont employés dans des livres anciens de la Bible, il vaudrait mieux mettre ces mots dans les aramaïsmes incertains. On peut, d'ailleurs, se demander si, à l'époque où le mot aurait passé en hébreu, l'araméen avait déjà dentalisé les sifflantes. Les premières inscriptions araméennes ont encore le *zayin* là où les dialectes littéraires ont un *dalet*. Pour toutes ces raisons, le rapprochement de חידה et אחידה paraît bien douteux.

Le mot בריף (Daniel, IX, 21) après מיף n'est ni bien clair ni bien sûr.

Par contre, nous nous étonnons de ne pas voir dans la liste des aramaïsmes quelques mots qui paraissent nettement araméens :

מזון (Gen., XLV, 23 ; II Chr., XI, 23). M. Kautzsch a peut-être hésité pour ce mot, parce que le premier exemple appartient à l'Elohiste ancien. Mais on peut dire que des aramaïsmes se rencontrent dans toute la Bible ; seulement ils sont plus fréquents dans certaines parties que dans d'autres. Ce n'est pas une raison parce qu'un mot se trouve dans un livre considéré comme anté-exilique pour qu'il ne puisse pas être un aramaïsme.

Toute la racine חבר « s'attacher » paraît aussi empruntée à l'araméen, quoiqu'on trouve חֶבֶר déjà dans Osée (VI, 9).

A propos de יָקָר, M. Kautzsch dit que שְׁאָר est de bon hébreu, sans doute parce que ce mot se trouve dans les parties réputées authentiques d'Isaïe. Mais là encore des considérations littéraires ne peuvent l'emporter sur des raisons grammaticales. La forme פָּעָל étant essentiellement araméenne, les mots de cette forme, en quelque endroit qu'ils se rencontrent, sont des aramaïsmes.

M. K. éprouve quelque peine à admettre que le passage où se trouve le mot שלוט soit original, ce mot étant certainement araméen. Il est plus simple de reconnaître que le Jéhoviste peut présenter des termes empruntés à l'araméen; seulement, il en contient moins que le code sacerdotal.

Remarquons encore que pour les deux sens de כבר il aurait été bon de comparer les deux sens analogues de l'arabe *qad*. Si ce mot provient de *qadima* opposé à *saufa*, l'explication donnée par Gesenius (ce qui est arrivé peut se reproduire) ne paraît pas si naïve. Mais on peut supposer aussi que כבר a signifié à la fois « depuis longtemps » et « souvent », réunissant ainsi les acceptions des mots arabes *tâlamâ* et *rubbamâ*. Pour הדליק = הדליה, dans le sens de faire brûler, M. K. aurait pu comparer aussi l'emploi de ce dernier verbe avec נרות (Ex., xxv, 37, etc.), dans le sens d'allumer.

Nous serions heureux que M. Kautzsch nous donnât bientôt la seconde partie de son travail, qui contiendra les aramaïsmes dans la grammaire hébraïque, et complétât ainsi son excellent ouvrage.

MAYER LAMBERT.

RATNER (B.), ספר אהבת ציון וירושלים. **Varianten und Ergänzungen des Textes des jerusal. Talmuds** *nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten*. Traktat Sabbath. Wilna, 1902; in-8° de VI + 168 p.

L' « amour » du Talmud Yerouschalmi, que M. Ratner exprime symboliquement dans le titre de son ouvrage, se révèle aussi dans le court intervalle qui sépare l'apparition du second volume de celle du premier. Après avoir consacré ce dernier au Traité *Berachot*, il a choisi comme sujet du second volume le Traité *Sabbat*, laissant ainsi de côté les autres traités du Séder Zeraïm. Il a eu ainsi l'avantage de pouvoir utiliser, dans ses gloses du Talmud palestinien, les parties correspondantes du Babli. Le jugement que j'ai porté ici même (*R. É. J.*, XLIII, 310 et ss.) sur le premier volume de l'ouvrage de Ratner s'applique également à celui-ci. Nous avons maintenant un apparat critique du Traité *Sabbat* extrêmement utile et désormais indispensable à l'étude du Yerouschalmi. Cette fois l'auteur, réparant une omission du premier volume, nomme, en passant au moins (p. 161), M. Chwolson comme l'inspirateur de l'idée qu'il a réalisée

dans son ouvrage avec tant de science et d'intelligence. C'est aussi par occasion qu'il nomme (p. 50) le savant d'Amsterdam auquel il doit, pour un grand nombre de passages, des variantes tirées du ms. du Yerouschalmi de Leyde, M. Sigmund Seeligmann (p. VI). A vrai dire, les lectures tirées du ms. de Leyde sont, pour la plupart, insignifiantes, ce qui vient sans doute de ce que, vraisemblablement, ce ms. fut un des quatre qui servirent à l'édition princeps du Yerouschalmi. Les éléments principaux de l'apparat critique réunis par Ratner sont constitués, pour le Traité *Sabbat*, par les citations que l'on en trouve dans les œuvres de l'ancienne littérature halachique, ainsi que par les explications que donnent les anciennes autorités sur certains passages cités du Talmud palestinien.

Parmi les remarques d'un caractère général que l'on peut faire sur les rapports de ces autorités avec le Yerouschalmi, il faut relever, avant tout, le fait qu'Al-Fâsi cite le plus souvent cette œuvre d'après le Commentaire talmudique de R. Hananel et n'a rien su — ou fort peu de chose — du Yerouschalmi lui-même. Des arguments qui viennent à l'appui de cette thèse intéressante, qu'il se propose de publier ailleurs, l'auteur en indique quelques-uns p. 113 et s., en même temps qu'il explique la remarque d'Al-Fâsi qui se lit à la fin du Traité *Eroubin*. Il montre qu'Al-Fâsi ne parle nullement des relations qui unissent les Amoras babyloniens avec le Talmud palestinien, mais de cette circonstance qu'ils ont connu les enseignements des Amoras palestiniens. En plusieurs endroits de ce volume (p. 23, 49, 88, 150), Ratner profite de l'occasion pour indiquer la fausseté de la thèse d'après laquelle le Talmud palestinien aurait déjà servi de source à la rédaction du Babli. Très remarquable est le renseignement donné p. 156 : l'auteur du *Rokéah*, R. Eléazar de Worms, possédait deux manuscrits du Yerouschalmi, et cite de l'un d'eux — désigné comme « ancien » (ישן) — des passages qui ne se trouvent pas dans nos textes. Dans un long parallèle, qui occupe la fin de l'ouvrage (p. 165-167), Ratner relève des citations d'anciens auteurs tirées du Traité palestinien *Sabbat* qui ne se lisent plus dans notre texte et qui se trouvaient probablement dans les derniers chapitres de ce traité, qui nous manquent. Une fois (p. 84 et s.) R. fournit une contribution plus importante à la thèse de l'existence du Talmud palestinien sur des traités de la Mischna, sur lesquels il doit être aujourd'hui considéré comme perdu. Il montre par différents passages du Yerouschalmi qu'ils servent de base aux décisions de Maïmonide dans le Mischné-Tora (p. 4, 24, 87, 91, 112). P. 40, il remarque que l'explication que donne Raschi des mots מרבצת כיתה, b. *Sabbat*, 95 *a*, repose sur j. *Sabbat*, 5 *c*, l. 6.

Nombreux sont les passages de j. *Sabbat* pour lesquels R., d'après d'anciennes citations, prouve qu'ils ont des lacunes portant soit sur des mots, soit sur des phrases. Ainsi, dans 2 *c*, l. 32 (p. 2); 3 *c*, l. 53 (p. 17); 5 *a*, l. 21 (p. 36); 5 *a*, l. 37 (p. 37); 5 *c*, l. 61 (p. 44); 6 *b*, l. 32 (p. 55); 6 *c*, l. 22 (p. 57); 8 *d*, l. 8 (p. 82); 10 *c*, l. 19 (p. 101); 10 *c*, l. 34

(p. 102) ; 11 *d*, l. 9 (p. 115) ; 13 *c*, l. 57 (p. 128) ; 15 *a*, l. 72 (p. 142) ; 16 *b*, l. 34 (p. 153) ; 17 *a*, l. 51 (p. 160). Par contre, il relève, dans le texte des éditions, des additions qui, à s'en rapporter à d'anciennes citations, ne peuvent pas être considérées comme authentiques ; ainsi 3 *b*, l. 58, le passage : על דעתיה דר' ליעזר אפילו גבוה כמה (p. 12) ; 2 *c*, l. 61, les mots : ועימעמו עליהן ואסרום (p. 18). Parmi les variantes que R. constate, d'après ses sources, il faut noter les suivantes : 3 *c*, l. 63 (p. 3), Salomon b. Adret a כמשקף au lieu de כממשה ; col. 5 *b*, l. 5 d'en bas (p. 42), plusieurs autorités anciennes qui citent ce passage (R. Nissim, Sal. b. Adret, etc.) ont לטאט au lieu de לחטט. Le verbe טאט (= bibl. טאטא, balayer) n'est pas autrement connu ; Tanhoum Yerouschalmi cite encore, à l'article טאט, la phrase : אם טאט את הבית. — 6 *b*, l. 17 (p. 52), au lieu de ר' יודה בר פזי ר' סימון, Ascheri cite ר' שמעון בר פזי (ce qui ne provient que d'un rapprochement erroné des deux noms, car la désignation ר' שמעון בר פזי pour ר' סימון — v. *Die Agada der paläst. Amoräer*, I, 130 ; II, 437 ; III, 161 — ne se retrouve pas dans le Yerouschalmi). — 8 *d*, l. 7 (p. 82), la phrase commençant par תתקיים est citée par Meïri de la façon suivante : כמא דיהביתו לי נפשאי בהדין יומא כן יתיהב לכון נפשיכון בהדין יומא. — 10 *a*, l. 70 (p. 94), Meïri lit, au lieu de נסתבכו : נסתכסכו, forme passive de כסכס, qui n'est employée nulle part ailleurs. — 13 *a*, l. 23 (p. 127) : שבראשו ; la leçon correcte est : שפירשו.

R. fournit quelques bonnes indications pour la connaissance des Amoras palestiniens. Qu'il faille lire, 2 *c*, l. 24 (p. 2), ר"ח בר אדא, au lieu de ר' חייא בר אבא, c'est ce que j'ai déjà remarqué *Ag. d. pal. Amor.*, III, 444. — Sur 3 *a*, l. 33, R. (p. 6) indique d'autres passages où l'on trouve des discussions entre Derosaï et Eléazar b. Iosé. — Quant à la remarque faite p. 8 (sur 3 *a*, l. 58), que R. Meascha rapporte en plusieurs endroits les enseignements de R. Samuel b. Isaac, il faut la préciser ainsi, qu'une des paroles de R. S. b. I. citées par R. Meascha se trouve souvent dans *Qohélet rabba* (voir *Ag. d. pal. Amor.*, III, 40). Occasionnellement (p. 6) R. mentionne le nom de ר' יצחק דיהבא, cité par Frankel (*Mebo*, p. 106 *a*) d'après j. *Béça*, 60 *d*, l. 22. Il corrige très bien l'épithète incompréhensible דיהבא en דר הכא [« d'ici »] et peut invoquer pour cela une citation du *Or Zaroua* (III, 339), où il y a דהכה ; il renvoie aussi à ר' יצחק דהכא dont les savants babyloniens (רבנן דתמן) rapportent les paroles dans *Koh. r.* sur I, 13 et III, 11. Dans j. *Guittin*, 46 *a*, l. 35, il corrige aussi ר' יצחק דהבן en ר"י דהכן. — Sur 4 *c*, l. 61, R. cite une série de passages du Yerouschalmi où Yohanan se sert de l'expression ויש כן (כאן) זר (p. 32). — Sur le nom de ר' סימון דתרי, 5 *d*, l. 49, R. donne la lecture, sûrement plus correcte de R. Nissim et d'autres : ר' סימון בר תדאי (p. 44 et suiv.). Il émet ensuite l'hypothèse que Simon b. Taddaï serait le même que le docteur connu sous le nom de ר' סימון et il voit dans cette identification une confirmation de l'opinion (*Ag. d. pal. Amor.*, II, 438) d'après laquelle פזי, dans le nom complet de ר' סימון, tel que l'écrit le Babli (ר' שמעון בר פזי), ne désignerait pas le nom du père, mais celui de

la famille de ce rabbin. Le père de R. Simon se serait appelé Taddaï. Mais cette opinion est difficilement acceptable, même quand on tient compte du passage de j. *Berachot*, 10 *d*, l. 53 : ר' סימון ר' תדאי בשם ר' יהושע, où, pour ר' יהושע il faut lire, d'après le texte de l'édition de Mayence de j. *Berachot* : ר' יהושע בר לוי. Au lieu de corriger dans ce dernier passage, ר' תדאי en בר תדאי, comme fait R., il vaut mieux lire dans le premier passage, ר' תדאי pour בר תדאי. C'est le même R. Taddaï au nom duquel R. Ammi rapporte dans b. *Sabbat*, 38 *b*, deux enseignements halachiques (il faut, en effet, lire la première fois aussi ר' אמי, au lieu de ר' אבא, voir *Dikdouké Soferim*, VII, 78). — Il est douteux qu'il faille corriger, 6 *d*, l. 41, ר' יוסי בר פזי en ר' יודה בר פזי (p. 60, cf. *Ag. d. pal. Am.*, III, 729). — Sur 7 *a*, l. 42, R. constate que l'Amora ר' ירמיה ברבי שמעון est peut-être identique à ר' ירמיה בר שמעיה (*Gen. r.*, ch. XLIV). — Sur 7 *d*, l. 49, R. remarque (p. 69) que R. Hizqiah (l'Amora du IVe siècle) emploie encore ailleurs l'expression אנא ידע רישא וסיפא. — Sur 10 *a*, l. 27 (p. 91), il corrige la leçon fautive des éditions postérieures [רבי] ר' ז' רב חייא בר אשי en זעירא בר חייא בר אשי et écarte ainsi l'Amora Z. b. Hiya b. Aschi que j'avais admis sur la foi de la fausse lecture (*Ag. d. pal. Am.*, I, 568). — Sur 14 *d*, l. 44, R., à propos de j. *Demaï*, 22 *b*, l. 22, écarte avec raison le nom ר' יעקב בר אחא בר אידי, qui repose sur une corruption du texte (dans Frankel, *Mebô*, 105 *a*).

Relevons encore quelques remarques de notre auteur. Les mots difficiles בשבעה מקמות dans j. *Sabbat*, 3 *d*, l. 34 (aussi j. *Sota*, 17 *b*, l. 5), que j'avais expliqués (*Ag. d. pal. Amor.*, II, 36) comme un nombre rond, sont supprimés par R., qui les considère comme provenant de l'abréviation ב"מ (= באורייתא מצינו ou בר מרום, c'est-à-dire Eléazar b. Marom, voir Frankel, *Mebo*, 43 *b*). — Les deux enseignements de Josua b. Lévi et de Rab qui sont donnés, 4 *a*, l. 49 et suiv. et qui ne paraissent avoir aucun rapport avec ce qui précède immédiatement, sont expliqués par R. (p. 24) très simplement et de telle façon que la liaison des idées est rétablie. — Il éclaircit (p. 102) le sens de l'expression אלא הכן והכן, en se référant à d'autres passages du Yerouschalmi (*Moed Katan*, III, 5 ; *Sota*, IX, 2, etc) ; cette expression signifie qu'il faut considérer l'opinion en question, non pas comme la norme définitive, mais comme une opinion individuelle (exactement « comme ci comme cela »). Pour ce qui est dit 13 *c*, l. 25, de Hoschaya b. Schammaï, R. renvoie (p. 126) à *Koh. r.* sur IX, 9 (où טרמי est une corruption de שמי).

Les passages suivants donnent lieu à des rectifications ou à des additions :

P. 4. Comme source de l'explication de כרמל qui commence par תני ר' חייא (2 *d*, l. 65), il eût fallu citer *Sifra* sur Lév., II, 14 (12 *d* dans l'éd. Weiss). On sait que les sources palestiniennes (surtout *Lév. rabba*) mentionnent le *Sifra* en introduisant la citation par תני ר' חייא. — L'expression שליח מנוי הודה (3 *a*, l. 33), qui, dans j. *Kiddouschin*, 61 *a*, l. 55, devient par corruption שליח מטי הודה, n'est pas

comprise par Ratner (p. 6), qui risque une conjecture infiniment douteuse. Elle signifie tout simplement que Josua b. Lévi, étant au bain le vendredi après-midi, se souvint, quand il était déjà dévêtu qu'il n'avait pas fait réciter à son petit-fils la section sabbatique. — Ce qui est dit, p. 9, du ספר חפץ, aurait pu être précisé et complété d'après Ben Jacob, p. 197. — *Ibid.*, sur 3 *a*, l. 15. Il manque la référence au passage parallèle de j. *Berach.*, 3 *b*, l. 30, où il y a חדיר, au lieu de תדיר. — P. 10 (sur 3 *b*, 26), le changement de סתם en בשם n'est pas justifié. — P. 14 (sur 3 *c*, l. 8). La source principale des paroles de Pinhas b. Yaïr (*M. Sota*, *i. f.*) n'est pas indiquée. — P. 22 (sur 3 *d*, l. 44). Le mot רבי avant יהודה בן טבאי est à effacer ; il provient de l'explication erronée du mot précédent אמר par אמ' ר'. — P. 23 (sur 4 *a*, l. 39). Au lieu de ר"מ, lire ר"ח (= ר' חזקיה). — P. 33 (sur 4 *c*, l. 71). Au lieu de וכן, lire ונן (= ואנן dans les passages parallèles indiqués). — P. 34 (sur 4 *d*, l. 7). La conjoncture que ר' חייא ציפורייא est peut-être R. Hiyya b. Abba, est tout à fait injustifiée. R. Hiyya de Sepphoris revient encore dans le Yerouschalmi, outre le passage de *Orla*, 63 *a*, cité par Frankel (p. 81 *b*), dans *Berach.*, 8 *a*, l. 39 (ר' חייא דציפורין). — P. 34 (sur 4 *d*, l. 18). Je ne sais ce qui a amené R. à dire que R. Abahou n'est pas le contemporain de Yonathan b. Akhmaï. Ces deux docteurs appartiennent à l'époque de Yohanan ; l. 22, au lieu de רבי (le passage parallèle *Teroum.*, 48 *b*, l. 31, a רב), il faut lire ר' יוחנן (= ר"י) ; voir *Die Ag. d. pal. Amor.*, III, 558. — Sur p. 53 (6 *b*, l. 23), voir *Die Ag, d. pal Amor.*, III, 445. — P. 55 (6 *b*, l. 30) : ר' חנניה בריה דרב הילל est la leçon correcte. Il manque le renvoi au passage parallèle (*Maaserot*, 49 *b*, l. 27), où le nom est חנינה. Hanania b. Hillel se retrouve ailleurs encore dans le Yerouschalmi (Frankel, 89 *a*), tandis qu'un Zeïra b. Hillel est inconnu. — P. 109. De ce que R. Yosé b. Aboun rapporte les paroles d'anciennes autorités, telles que Yohanan, Rab, etc. Ratner conclut, à tort, qu'il y a eu, en outre du rabbin connu sous ce nom (fin du IVe siècle), un Amora homonyme plus ancien (cf. *Die Ag. d. pal. Amor.*, III, 725). — P. 118 (sur 12 *a*, l. 4). Un Tanhoum de Boçra se trouve aussi *Lév. r.*, ch. XV (où בוצריא a été altéré en בצרוריא). L'épithète בוצריא appliquée à Yona de Boçra a été également estropiée de différentes façons (voir *Die Ag. d. pal. Amor.*, III, 723). — P. 135 (14 *b*, l. 13). Pour écarter le nom de רב אבדן, qui ne se retrouve nulle part ailleurs, R. propose deux conjectures. Je tiens comme plus acceptable la mienne (*Monatsschrift*, XLV, 306), à savoir qu'il faut lire ר' אבהו, car les docteurs de Césarée rapportent d'autres enseignements au nom d'Abahou. — P. 139 (sur 14 *d*, l. 41). Du moment que R. écarte, avec raison, le docteur Berechya b. Simon b. Josua b. Lévi cité par le *Séder Haddorot*, d'après le *Youhassin*, il n'a pas le droit d'admettre un Berechya fils de Simon ; dans *Genèse r.*, ch. LIII (§ 8) il n'est pas question davantage d'un Berechya, fils de Yehouda b. Simon. En réalité ce Berechya est le dernier « rapporteur » des paroles de Samuel b. Isaac (voir *Die Ag. d. pal. Amor.*, III, 47,

note 3) et, au lieu de בר il faut lire ב"ר (= בשם רבי). Berechya, l'agadiste connu, rapporte aussi bien les enseignements de Yehouda b. Simon que ceux de Simon. — P. 157 (16 *d*, l. 62). On ne peut déduire, comme fait R., ni de ce passage ni de j. *Bikkourim*, III, 3 (65 *d*, l. 18), que R. Simon était un disciple d'Ammi.

L'aspect extérieur de ce volume est le même que celui du premier; malheureusement l'auteur a conservé aussi le mode de renvois qu'il avait employé précédemment, et c'est ainsi que nous lisons, pp. 1-5, plus de cinquante fois l'indication ה"א, פ"א (= הלכה א', פרק א'), ce qui indique que les passages du Yerouschalmi à glosser se trouvent dans la 1re Halacha du 1er Perek (2 *a*-3 *a*). Le savant auteur n'a pu se décider à faciliter la recherche des passages isolés par l'indication des colonnes et des lignes. S'il ne s'y résout pas dans le prochain volume, qu'il évite, du moins, la répétition inesthétique d'indications comme ה"א, פ"א, en les plaçant comme titres, en tête de chaque page, au lieu de les placer avant chacun des paragraphes. Nous espérons en tout cas que l'auteur, qui a fait aussi des sacrifices matériels pour son ouvrage, édité en partie grâce à la Fondation Zunz, sera, dans un très prochain délai, en mesure de faire paraître un autre volume de son travail si utile à la science talmudique.

W. Bacher.

Budapest.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXXII, p. 1. — A la bibliographie des travaux de feu Joseph Derenbourg, il faut encore ajouter la série des articles parus dans *Israelitische Annalen*, réd. par Jost (1839), I, nos 2, 3, 4, 8, sous le titre « Carl Asser mit Beziehung auf die holländischen Israeliten in den letzten vierzig Jahren, von Dr Joseph Denburg, zur Zeit in Amsterdam. » — *Kayserling*.

T. XLIV, p. 295. — Notre savant collaborateur M. Elbogen me signale un passage du Commentaire de R. Hananel (*Pesahim*, 55 *a*) où est citée également une leçon de l'Académie גירסא דמתיבתא, différente de celle du texte consacré. Le témoignage de R. Nissim ne fait donc que confirmer celui de son devancier, à savoir que les Académies babyloniennes avaient adopté certaines variantes ou corrections du Talmud. — *Israel Lévi*.

T. XLV, p. 114. — A propos d'une Haggada illustrée, qui est à la bibliothèque de la Cour de Darmstadt, M. Léop. Löwenstein a déjà fait observer en 1889 (*Zeitschrift für Geschichte d. Juden in Deutschland*, III, 298) qu'au lieu de lire *Metzburg* dans une note de cette Haggada, il faut lire : Münzburg, et comme le récit des persécutions contre les Juifs en cette dernière ville est littéralement emprunté à la relation d'Eléazar de Worms, cela ne prouve rien pour l'ancienneté du manuscrit. Tout en étant moins ancien qu'on ne l'avait supposé d'abord, ce ms. est encore d'une haute valeur, non seulement pour ses figures, mais aussi pour son origine : il a été écrit vers l'an 1400, par Israël b. R. Méir de Heidelberg, et il est conservé dans une reliure de l'époque comme je l'ai indiqué en 1901, dans la *Zeitschrift für Bücherfreunde*, V, 234-6, et comme j'essayerai de le démontrer bientôt dans un second article sur ce sujet et sur deux autres *Haggôt* de la même bibliothèque, l'une également du xve siècle, l'autre écrite et peinte à Copenhague en 1769 par le scribe et peintre Juda Löb, fils de Eliâ ha-Cohen de Lissa. — *Ad. Schmidt*.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 7 FÉVRIER 1903.

Présidence de M. J.-H. DREYFUSS, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES ET MESSIEURS,

Je ne vous ferai point de discours d'ouverture. La soirée offre de tels attraits, dont vous avez d'avance savouré le programme, que j'aurais mauvaise grâce à vous faire languir.

Mesdames et Messieurs, le Président devrait être quelque peu rapporteur ; il devrait parler des événements importants de l'année écoulée. A ce point de vue, la tâche de votre Président est facile aujourd'hui. La Société des Études juives a vécu une année heureuse, puisqu'elle n'a point d'histoire. Elle a poursuivi le cours de ses destinées, soutenue par le talent de ses collaborateurs et la sympathie fervente de tous ceux qui, en France comme hors de France, s'intéressent à la science et à la littérature juives.

Vous êtes venus en si grand nombre pour entendre de la bouche du savant et consciencieux secrétaire le compte rendu si intéressant des travaux scientifiques de l'année, pour vous féliciter de la situation matérielle de notre Société avec l'habile trésorier, si fécond, je n'ose pas dire en ressources, mais si fécond en surprises ingénieuses qui font, au bon moment, surgir un excédent, alors que l'on s'attendait à un déficit.

Mais vous êtes venus surtout, Mesdames et Messieurs, pour entendre le conférencier, celui qui est toujours assuré de faire salle comble, celui qui sait, quelque sujet qu'il choisisse, exprimer avec

tant d'art et tant de charme à la fois, tout ce qu'il contient d'essentiel et d'original, de précis et d'anecdotique, d'élevé et de délicat.

M. Maurice Bloch, ce maître conférencier, a choisi cette fois un sujet dont le titre seul devait amener ici une affluence inusitée d'auditeurs : les poésies d'Eugène Manuel, d'Eugène Manuel dont le nom rappelle tout ce qui est bon, tout ce qui est noble, tout ce qui est touchant, tout ce qui est digne d'être chanté, glorifié par la magie sublime de la poésie, tout ce qui est divin et tout ce qui est humain surtout, c'est-à-dire tout ce qui fait l'homme, le citoyen, le chef de famille, le soldat et l'ouvrier.

Ce poète incomparable de la bonté, de l'humilité, du labeur, de la dignité morale, vous allez l'entendre, une fois de plus, célébré, d'abord, par une voix autorisée et éloquente, traduit ensuite, dans les plus belles de ses œuvres, par de charmantes et distinguées interprètes. Et vos applaudissements, Mesdames et Messieurs, confondront tout à l'heure dans le même hommage et le conférencier et les artistes, et la mémoire d'Eugène Manuel, et la digne et vénérée compagne de son existence.

J'ai dit que notre Société a vécu une année heureuse : je me trompe. Elle a eu aussi ses épreuves, et des épreuves douloureuses. Elle pleure la perte de plusieurs de ses plus anciens et plus fidèles adhérents : de M. Léon Leven, qui fut un des plus dignes et des plus sympathiques représentants de cette famille qui consacre son activité féconde et bienfaisante au service du développement intellectuel, moral et économique de notre pays ; de M. le Dr Édouard Meyer, dont la science de praticien fut à la hauteur du caractère de l'homme ; de M. Émile Ulmann, dont le nom est inscrit au frontispice de tant de monuments publics et privés qu'il a conçus et élevés par son inspiration et son talent d'architecte ; de M. Fernand Ratisbonne, un de nos membres perpétuels, qui tenait de l'héritage de ses aïeux et de sa distinction personnelle ce goût délicat et sûr pour les choses intellectuelles.

Qui n'a connu M. Hadamard, dont les vertus furent si hautes et la fermeté d'âme si inébranlable, qu'elles surent dominer la plus effroyable des catastrophes, celle où allaient sombrer pour jamais

la sécurité des siens et le bon renom de notre pays? En souvenir de l'intérêt bienveillant qu'il a témoigné à notre œuvre, sa digne veuve nous a fait parvenir un don important pour lequel nous lui exprimons notre vive gratitude. Mais ce n'est pas le seul deuil qui, dans ces derniers temps, a frappé cette famille, déjà si cruellement éprouvée. La sœur de M. Hadamard, Mme David BRUHL, qui depuis la mort de son vénéré et à jamais regretté mari, nous avait conservé sa précieuse sympathie, a été ravie, elle aussi, il y a peu de jours, à la tendresse de ses enfants, de ses proches, à l'estime et au respect de tous ceux qui l'ont connue et qui se sont associés de cœur à l'admirable éloge funèbre prononcée par M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn, son allié, par celui qui a tant de fois présidé, après l'avoir fondée, la Société des Études juives.

Vos regrets unanimes et votre souvenir ému honorent ceux que nous avons perdus, et votre sympathie chaleureuse sera pour leurs familles un adoucissement à leur douleur.

Mesdames et Messieurs, il est une tradition juive qui recommande à l'orateur de terminer, en toutes circonstances, son discours par quelque chose d'agréable, de réconfortant. Eh bien ! j'ai, en finissant, une bonne nouvelle à vous annoncer. Sans vous en douter, peut-être, notre Société des Études juives est près d'atteindre sa vingt-cinquième année ; elle entre exactement dans sa vingt-quatrième année. Un quart de siècle d'existence ! Quel magnifique historique à faire ! J'en laisse la tâche à mon heureux successeur.

M. Moïse SCHWAB, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

Le budget de l'année 1902 comporte des dépenses imprévues, heureusement compensées par des recettes également imprévues. Ainsi, le n° 89 de la *Revue* a entraîné un supplément de dépenses de 260 francs pour intercalation de gravures ; par contre, le chiffre des honoraires du même numéro est d'une centaine de francs, inférieur à celui des autres numéros. En outre, vous avez accordé une souscription de 300 francs à la publication d'un volume de

conférences faites ici même, et une égale somme a été dépensée pour frais d'une conférence faite en 1902 et le classement de votre bibliothèque, qui commence à prendre de l'extension. Enfin, une pareille somme de 300 francs a payé la traduction d'une nouvelle partie, en préparation, des œuvres de Flavius Josèphe. Ces dépenses ont été largement couvertes par diverses recettes spéciales, savoir : un don de 200 francs qui nous a été fait par Mme veuve David Hadamard en mémoire de son mari, qui fut notre fidèle sociétaire, puis les souscriptions aux œuvres de Josèphe accordées par le Consistoire central et le Consistoire israélite de Paris, d'une part, et les ventes, d'autre part.

Recettes.

En caisse au 1er janvier 1902	856 fr.	25 c.
Cotisations	7.033	»
Souscription du Ministère de l'Instruction publique	375	»
Abonnements recueillis par le libraire	1.500	»
Souscriptions aux *Œuvres* de Josèphe	475	»
Ventes diverses des publications de la Société	367	65
Don de Mme Hadamard en mémoire de son mari	200	»
Revenus des valeurs en dépôt chez MM. de Rothschild frères et intérêts du compte courant	3.037	»
Total	13.844 fr.	90 c.

Dépenses.

Impression du n° 86 de la *Revue*	1.070 fr.	75	4.576 fr. 75 c.
— — 87 —	1.184	»	
— — 88 —	1.210	»	
— — 89 —	1.112	»	
Honoraires pour le n° 86	749 fr.	20	2.731 50
— — 87	751	50	
— — 88	627	»	
— — 89	603	80	
A reporter			7.308 fr. 25 c.

Report.....	7.308 fr.	25 c.
Appointements du secrétaire de la rédaction et du secrétaire-adjoint.....	2.400	»
Impression d'un demi-volume des *Œuvres* de Josèphe (net).....	675	»
Impressions diverses pour assemblée et conférences.	38	»
Encaissements.....	104	20
Magasinage et assurance.....	100	»
Gratifications et gages, frais de bureau.....	299	15
Frais de poste des quatre numéros et envois divers.	289	40
— gravures du n° 89, photographies et clichés sur bois.....	260	»
Honoraires au traducteur d'une nouvelle partie de Josèphe.....	300	»
Souscription au volume *Conférences*, par M. Maurice Bloch.....	300	»
Frais de déplacement d'un conférencier.....	150	»
Classement de la Bibliothèque de la Société.....	150	»
Total des dépenses.....	12.374 fr.	» c.

L'excédent est donc de 1.470 fr. 90 c.

Soyons tranquilles : cette somme ne restera pas longtemps liquide, nous en avons l'emploi. Elle servira à payer les frais d'impression d'un nouveau volume des *Œuvres* de Josèphe, qui est en préparation, et dont les frais de traduction ont été heureusement soldés depuis longtemps.

La situation avantageuse de votre budget est essentiellement due au bénéfice que donne la publication trimestrielle de votre *Revue*. S'il est vrai malheureusement que chaque année le nombre des souscripteurs diminue, par suite soit de décès, soit de défections, en revanche le nombre d'abonnements recueillis par votre dépositaire n'a jamais été plus élevé. Puisse cet état prospère s'améliorer encore !

M. Mayer Lambert, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1901-1902 (voir, plus loin, p. VII).

M. Maurice BLOCH fait une conférence sur *Les Poésies d'Eugène Manuel* (voir, plus loin, p. XXI).

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus :

MM. ALBERT-LÉVY, Maurice BLOCH, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Zadoc KAHN, Israël LÉVI, Dr Henri de ROTHSCHILD, Maurice VERNES, membres sortants.

Est élu président de la Société pour l'année 1903 : M. Sylvain LÉVI.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1901-1902

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 7 FÉVRIER 1903

PAR M. MAYER LAMBERT, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

C'est toujours avec un peu de remords que votre secrétaire prend la parole. Il sait que son rapport retarde l'heure de la conférence si impatiemment attendue. Mais croyez bien que nul n'en souffre plus que lui-même. Il compare l'agrément que vous devez ressentir à entendre un excellent orateur traiter un sujet unique et, comme ce soir, des plus intéressants, à la peine qu'il éprouve en s'efforçant de coudre par un fil ténu — parfois une ficelle — les articles si divers dont se composent les quatre fascicules de la Revue. Combien il serait plus attrayant de se trouver en face de vastes et belles synthèses, de grands tableaux historiques et littéraires, au lieu d'avoir à rendre compte de minuties exégétiques, bibliographiques ou chronologiques. La science moderne, par la tâche qu'elle impose aux travailleurs, est bien faite pour nous inspirer la modestie. Elle nous donne à comprendre que nous sommes en ce monde des ouvriers chargés d'apporter des pierres minuscules à un édifice dont nous ne connaissons pas le plan d'ensemble. Mais, s'il nous est interdit d'être ambitieux, nous ne devons pas non plus nous décourager, et si notre ouvrage n'est pas brillant, il est sérieux et utile.

Certes, tout n'est pas matière de science. De même que les griffonnages d'un enfant ne peuvent pas entrer dans l'histoire de l'art, de même certaines œuvres ne méritent pas d'être étudiées, parce qu'elles n'ajoutent rien à la connaissance de l'esprit humain. Notre Revue s'efforce de les écarter, et, sauf exceptions, elle y réussit.

Les études bibliques ont été, cette année, mieux représentées que les années précédentes, sans cependant occuper la place qui leur revient. M. le général Marmier — qui a fait de la topographie active à Madagascar et y a gagné ses deux derniers grades — a repris ses études sur la géographie de la Palestine[1]. Il a mis à profit de nouveaux et fort précieux documents qui sont venus, il y a quelques années, jeter une vive lumière sur l'état du pays de Canaan avant la conquête hébraïque. En 1888, des paysans égyptiens trouvèrent à El-Amarna, sur la rive orientale du Nil, une quantité de tablettes écrites en assyrien, la langue officielle d'il y a 4000 ans. Ce sont des lettres envoyées au roi d'Égypte par les fonctionnaires de la Palestine et rapportant les incursions des voisins et les luttes entre les gouverneurs de Canaan. Ces lettres contiennent une foule de noms de villes palestiniennes. La difficulté est de les identifier avec les localités mentionnées dans la Bible. M. Marmier, partant de cette idée ingénieuse que les lettres qui emploient les mêmes formules de politesse proviennent d'une même région, obtient des résultats très intéressants et qui attireront l'attention des spécialistes.

Pour l'exégèse biblique nous relevons quelques notes de M. Bacher[2], qui donne un excellent sens à un verset d'Isaïe, en changeant une lettre d'un mot ; de M. Kaminka[3], qui montre, en s'appuyant sur le Psautier arménien, que le titre d'un psaume ne se rapporte pas à ce psaume[4], mais au précédent ; enfin de votre secrétaire, qui continue, entre autres, la série de ses dittographies verticales. J'ai nommé ainsi la faute de copiste qui consiste à al-

[1] T. XLIII, p. 161 et suiv., et t. XLIV, p. 29 et suiv.
[2] T. XLIV, p. 283.
[3] T. XLIII, p. 269 et suiv.
[4] T. XLIII, p. 129 et 268, et t. XLV, p. 122.

térer un mot d'après le mot placé au-dessus ou au-dessous. C'est un accident qui produit parfois des erreurs curieuses dans le texte biblique.

M. Chajes[1] a donné un certain nombre de notes lexicographiques, en se servant de rapprochements suggestifs, sinon décisifs, entre des termes hébreux difficiles à expliquer et des termes correspondants de l'arabe.

Votre secrétaire a aussi écrit un article sur les anomalies du pluriel en hébreu [2]. Vous lui pardonnerez de ne pas insister.

La littérature biblique est continuée par les apocryphes, dont les uns complètent l'histoire juive, tels sont les Macchabées, d'autres racontent des histoires édifiantes, comme Tobit, d'autres enfin ressemblent aux Proverbes, comme le livre de Ben Sira, dont nous avons parlé longuement les années précédentes. Les apocryphes, comme vous le savez, n'existent presque tous qu'en grec, soit qu'ils aient été écrits primitivement en cette langue, soit que l'original hébreu ait disparu, ce qui est le cas le plus fréquent. On a discuté s'il en était ainsi pour Tobit. M. Israël Lévi [3] se range du côté de ceux qui croient que c'est une traduction de l'hébreu en s'appuyant sur une erreur du texte, causée par une confusion possible seulement en hébreu.

Quelqu'un avait cru retrouver le texte hébreu du premier livre des Macchabées, dans un ms. de la Bibliothèque Nationale. C'eût été une belle découverte après celle du texte hébreu de l'Ecclésiastique. Mais M. I. Lévi [4] démontre facilement que le manuscrit est une traduction d'un texte latin. Le traducteur, en effet, a transporté dans les noms propres les terminaisons latines. Le texte hébreu authentique des Macchabées est encore à trouver.

Il n'y a aucune opinion scientifique dont on ne puisse prendre le contrepied. Il semblait établi que le premier livre des Macchabées avait une valeur historique plus grande que le second, où abondent les récits merveilleux. Un savant moderne, et non des moindres,

[1] T. XLIV, p. 223 et suiv.
[2] T. XLIII, p. 206.
[3] T. XLIV, p. 288.
[4] T. XLIII, p. 215.

M. Niese, a soutenu la thèse inverse. M. Lévi[1] fait voir que ses arguments ne sont pas concluants, et il s'en tient à l'opinion ancienne.

M. Lévi[2] a, enfin, réuni un certain nombre de citations de l'Ecclésiastique, par lesquelles on voit l'autorité dont cet apocryphe a joui auprès des Juifs et des Chrétiens. Ben Sira, l'auteur de cet ouvrage, a été le héros de toutes sortes de légendes. Par confusion avec Jésus de Nazareth, on lui a attribué une nativité miraculeuse, mais assez scabreuse. Un autre conte lui donne pour femme une nommée Afiquia, qui sut éviter avec adresse une tentative du roi Salomon sur sa vertu. M. Lévi[3] pose un point d'interrogation sur ce nom d'Afiquia, qu'on ne retrouve nulle part ailleurs.

A ce propos, mentionnons que M. Théodore Reinach rapporte, sur la naissance de Jésus lui-même, une légende dont il a cherché aussi vainement l'explication[4]. Un peintre italien de la Renaissance représente, au lieu de la crèche traditionnelle où l'enfant aurait été placé, le sarcophage d'un augure romain, qui aurait servi de berceau. D'où est venue à l'artiste cette idée? Avis aux amateurs d'énigmes.

Des noms plus historiques que celui d'Afiquia, mais parfois aussi difficiles à expliquer, ce sont ceux des docteurs du Talmud. M. Chajes[5], qui a consacré un travail à cette onomastique, nous a donné quelques notes complémentaires, où il a utilisé les découvertes épigraphiques récentes.

Dans cet ordre d'idées signalons l'explication que M. H. Derenbourg[6] a donnée d'une épithète assez singulière décernée à un dieu nabatéen, et qui signifierait ivre sans avoir pris de vin. M. Derenbourg en rapproche ingénieusement un passage d'Isaïe où Jérusalem est appelée « ivre, mais non de vin ».

Ce sont aussi des noms de divinités auxquels M. Isidore Lévy[7] a consacré une étude approfondie, en montrant que les textes tal-

[1] T. XLIII, p. 215 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 29.
[3] *Ibid.*, p. 231.
[4] *Ibid.*, p. 273 et suiv.
[5] T. XLIV, p. 126 et suiv.
[6] *Ibid.*, p. 124.
[7] T. XLIII, p. 183 et suiv.

mudiques peuvent nous fournir d'utiles renseignements sur les divinités adorées par les Sémites païens et qui prennent dans les inscriptions latines des noms tels que Jupiter Heliopolitanus ou qui ont conservé leur désignation sémitique comme Nadbak. Par la même occasion, M. Isidore Lévy parle des rites syriens concernant les endroits où l'on puisait de l'eau en l'honneur de divinités agricoles. Ces rites, dont quelques-uns se sont conservés jusqu'au siècle dernier, ont leur équivalent dans la fête de l'eau qui était célébrée avec tant de réjouissances par les Juifs dans les dernières années du second temple à Jérusalem. Pour une fois dans l'année, la libation de vin était remplacée sur l'autel par de l'eau. Il n'en est plus resté dans les synagogues que les sept processions de Hoschana Rabba destinées à demander à Dieu d'envoyer la pluie. Je n'ai pas besoin de vous rappeler que la prière pour l'eau avait une grande importance en Palestine, où les saisons de pluie sont fixes et où le manque d'eau amène des disettes épouvantables. Nous, au contraire, nous nous plaignons parfois que les prières pour la pluie soient trop bien exaucées !

La littérature des apocryphes a été suivie par la littérature midraschique, qui contient parfois des matériaux dont les historiens peuvent faire leur profit, mais dont ils doivent user avec prudence. Dans son article sur les *Dosithéens* M. Krauss avait cru pouvoir tirer d'un Midrasch nommé *Les Chapitres de R. Éliézer* une indication sur les relations hostiles existant entre les Juifs et les Samaritains au IIe siècle avant l'ère vulgaire. M. Büchler[1] montre que cette indication se rapporte à une période plus moderne de mille ans. C'est au VIIIe siècle que les Samaritains furent considérés par les Juifs comme tout à fait païens, et que l'on s'interdit même de manger leur pain. Mais dans la période talmudique les Samaritains étaient encore, à certains égards, traités comme des Juifs.

La secte samaritaine s'est de plus en plus réduite et est sur le point de s'éteindre. Il en reste encore quelques familles à Naplouse. Même au temps où elle était florissante, cette secte n'a pas produit

[1] T. XLIV, p. 50 et suiv.

d'œuvres marquantes. Leurs chroniques, dont MM. Adler et Séligsohn [1] publient un échantillon, ne valent pas grand chose. C'est un ramassis de légendes et de faits historiques travestis dont la fadeur n'est pas rachetée par le style.

Une autre secte, qui eut aussi à son heure une grande importance et qui est maintenant bien déchue, ce sont les Caraïtes. Au VIIIe siècle un nommé Anan, écarté de l'exilarcat à cause de son caractère, se révolta contre les Rabbanites. M. Poznanski [2] expose qu'Anan rallia, en quelque sorte, les débris de l'ancienne secte des Sadducéens, qui avait fleuri dix siècles plus tôt. Cependant Anan prétendit poser de nouveaux principes. Il voulut supprimer la loi orale, mais il forma lui-même un nouveau Talmud, car un texte a toujours besoin de commentaires. Seulement comme il avait admis pour chacun la même liberté dont il avait usé, ses théories n'eurent aucune autorité, et l'anarchie qui ne cessa de régner chez les Caraïtes fut la cause principale de leur ruine. En effet, si le principe de la liberté de penser est fécond et utile, il est clair qu'il n'en est pas de même de la liberté d'agir. C'est l'obéissance à un pouvoir législatif reconnu qui a permis au judaïsme rabbanite de survivre à toutes les sectes auxquelles il a donné naissance.

Le fondateur principal des écoles de Babylonie avait été Rab, le disciple et ami de Juda le Saint, qui lui donna l'investiture. A quelle date Rab créa-t-il l'école de Sora? M. Isaac Halévy avait cru pouvoir apporter de nouvelles données pour l'établir. M. Epstein [3] les détruit les unes après les autres et montre que M. Halévy, si sévère pour les historiens juifs modernes, n'échappe pas lui-même à la critique. Ce qui est particulièrement à retenir de l'article de M. Epstein, c'est la relation qu'il établit entre la rédaction de la Mischna et le développement des écoles de la Babylonie. Une fois que la loi orale fut mise par écrit, les Babyloniens cessèrent de dépendre des savants palestiniens. Ayant la Mischna à leur disposition, ils purent la commenter et l'étendre par eux-mêmes et ils l'emportèrent bientôt en importance sur les écoles de la Palestine.

[1] T. XLIV, p. 188 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 161.
[3] *Ibid.*, p. 45 et suiv.

Les Palestiniens renoncèrent difficilement à la suprématie qu'ils avaient exercée si longtemps. Nous avons parlé l'année dernière du schisme qui faillit éclater à propos du calendrier. M. Epstein[1] revient sur cette question pour expliquer l'erreur de Ben Méir, le rabbin palestinien. Celui-ci avait rapporté à la néoménie de Nisan une règle applicable à celle de Tisri, et son entêtement faillit couper en deux le judaïsme, car les fêtes n'auraient plus été célébrées en même temps par tous les Israélites.

Les écoles palestiniennes, quoique moins influentes que celles de la Babylonie, n'en continuèrent pas moins d'exister. On le voit par une consultation adressée par les Juifs du Rhin en 960 au sanhédrin de Jérusalem et qui est rapportée par un voyageur juif du XIIe siècle. La consultation portait sur une question de *kascher* et sur la venue du Messie, dont les Juifs avaient entendu parler. La réponse qu'ils reçurent leur enleva toute illusion. Peut-être doit-on rattacher ces bruits concernant le Messie aux calculs que Saadia avait faits dans son livre de théologie pour fixer la date de son arrivée. S'il ne s'était pas trompé, c'est bien à cette époque que le Libérateur tant attendu serait venu. La mort épargna à Saadia la déception de voir ses calculs démentis par l'événement M. Büchler[2] montre que la relation du voyageur juif, que l'on avait traitée de fausse, est absolument authentique.

De la Palestine, les Juifs avaient passé en Égypte et dans tout le nord de l'Afrique. M. Monceaux[3] nous donne une étude très nourrie sur l'établissement des Juifs dans la Mauritanie. Une légende y fait déjà venir les Cananéens chassés de la Palestine par les Juifs. Les Israélites y étaient en grand nombre sous la domination romaine. Ils ont laissé de curieux monuments, comme la belle mosaïque de la synagogue d'Hammam Lif, représentant des paysages et d'autres scènes décoratives. Cette mosaïque était due à la générosité de dames juives du temps, dont les inscriptions ont conservé les noms. A Carthage, on a trouvé une nécropole juive, contenant environ deux cents caveaux. Les couloirs y sont ornés de motifs divers de sculp-

[1] T. XLIV, p. 230 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 237.
[3] *Ibid.*, p. 1 et suiv.

ture en partie colorés, de génies, de cavaliers, de scènes de la vie rustique. Ces tableaux agricoles forment un étrange contraste avec la destination de l'endroit. La présence des Juifs est aussi attestée par les polémiques, dont quelques-unes très acerbes, que les évêques ont dirigées contre eux depuis le IIe siècle jusqu'à l'arrivée des Arabes. D'abord unis, les Juifs et les Chrétiens n'avaient pas tardé à se prendre en haine. Dès que l'Église chrétienne eut cessé d'être persécutée par les païens, elle se mit à persécuter les Juifs. Les Juifs, pour échapper aux vexations, se répandirent dans le Sud jusque chez les Berbères, de sorte que, lorsque les Arabes vinrent, beaucoup des tribus étaient gagnées au judaïsme. Ces tribus résistèrent aux nouveaux conquérants, et l'on a gardé le souvenir d'une vaillante juive, la Cahina, c'est-à-dire la magicienne, qui dirigea la lutte contre l'envahisseur. Moins heureuse que Jeanne d'Arc, elle ne put empêcher son pays d'être pris par l'ennemi et elle fut tuée. Un anonyme lui a consacré récemment une brochure intéressante que je signale à notre conférencier pour le jour où il parlera ou reparlera des héroïnes juives. Les Juifs de l'Afrique, qui descendent en partie de ces Juifs indigènes, sont donc plus anciens dans le pays que les Arabes, comme les Juifs de France sont venus dans notre patrie avant les Francs.

En Tunisie, à Kairouan, il y eut au moyen âge une école célèbre de talmudistes. L'un d'eux, R. Nissim, composa un commentaire sur le Talmud, qu'on n'a retrouvé qu'en partie. M. Israël Lévi[1] en a donné un fragment provenant de la Gueniza du Caire.

Dans le monde musulman, les Juifs exercèrent sur les Arabes une grande influence comme on le voit par les nombreuses légendes qui ont passé des premiers aux seconds, et dont M. Goldzieher nous fournit plusieurs exemples[2]. C'est ainsi que des auteurs musulmans appliquent aux juges des temps des Oméyades l'anecdote talmudique suivante : Un plaideur avait envoyé une lampe à un juge pour se le rendre favorable, mais son adversaire lui avait envoyé de son côté un mulet. Le premier voyant que le juge ne semblait pas lui donner raison, voulut lui rafraîchir discrètement la mémoire et lui

[1] T. XLIV, p. 294.
[2] T. XLIII, p. 1 et suiv., et t. XLIV, p. 63 et suiv.

dit : Ma cause est plus lumineuse qu'une lampe. Le magistrat lui répliqua avec non moins de discrétion : « Un mulet a brisé ta lampe. » — L'idée que Dieu est présent au chevet du malade, et que rendre visite à un malade, c'est, par conséquent, rendre visite à Dieu, a passé des Juifs aux Arabes. Inversement des locutions arabes ont été adoptées par les Juifs, comme l'expression « Qu'il ne m'arrive pas de mal tant que l'âne ne montera pas sur l'échelle », employée par les copistes juifs et dont les Mahométans se servent pour désigner une chose impossible. Ibn Ezra, célèbre grammairien et philosophe, se plaignant de la malchance qui le poursuivait, emprunte aux Arabes cette plaisanterie : « Si je vendais des draps mortuaires, personne ne mourrait ! »

Pour terminer ce qui concerne les Juifs de l'Orient [1], nous mentionnerons les articles de M. Séligsohn sur des *azharot*, ou poésies contenant les 613 préceptes, composées par un juif persan. D'autres poésies [2] racontent les persécutions qui eurent lieu en Perse au XVIIe siècle, et qui auraient eu pour cause le vol d'un poignard appartenant au roi. Un seigneur l'aurait pris et l'aurait vendu à des Juifs. C'est sur eux que retomba la colère du souverain. Il est vrai qu'un voyageur français, Chardin, dit que le poignard fut vendu à un Indien. Quoi qu'il en soit, ce qui est sûr, c'est que le roi de Perse chassa les Juifs d'Ispahan.

Passons de l'Orient à l'Occident. M. Lévi [3] nous parle d'un curieux procès qui eut lieu entre Juifs au XIVe siècle dans la Franche-Comté. Le comte de Montfaucon avait contracté une dette envers un nommé Samuel. L'associé de celui-ci, Samson, lui en donna quittance sans avoir été payé. Les héritiers de Samuel traduisirent Samson devant un tribunal de rabbins, qui le condamna à payer le montant de la créance. Samson disait qu'il n'avait donné quittance que sous menace de mort. Il en appela à d'autres rabbins, qui lui donnèrent raison. M. Lévi détermine l'endroit où se produisit l'affaire et donne des détails sur les rabbins qui y prirent part.

M. Kayserling continue ses notes instructives, mais attristantes

[1] T. XLIV, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 87 et suiv., et 244 et suiv.
[3] T. XLIII, p. 237 et suiv., et XLIV, p. 73 et suiv.

sur les Juifs d'Espagne [1]. C'est surtout de Cordoue, la patrie de Maïmonide, que notre collaborateur s'est occupé cette année. La persécution de 1391 exerça ses ravages dans cette ville. Près de deux mille Juifs y furent tués. Le roi d'Espagne en ut très irrité, parce que le massacre des Juifs diminuait ses revenus. Il punit les meurtiers en leur imposant une amende énorme, qu'il ne parvint pas, d'ailleurs, à se faire payer.

Cette même persécution s'étendit à l'île de Majorque, où la population juive, très mélangée, se convertit en masse au christianisme. Les descendants de ces Juifs forment encore aujourd'hui un groupe distinct que l'on appelle *Chuetas*, ou mangeurs de porc.

A Cordoue, il y eut de bonne heure des marranes ou néo-chrétiens. Mais pour avoir abandonné la religion de leurs pères, ils n'en étaient pas plus tranquilles. En 1477, ils faillirent être massacrés et durent se réfugier à Séville. L'un deux est connu comme poète, quoique de son métier il fût fripier. Il se prit de querelle avec un autre poète, également converti, qui était commandeur d'un ordre militaire : tous deux se jetaient à la face leur origine juive. Seulement le commandeur écrivait dans le langage des Halles et le fripier mettait de l'élégance dans ses vers. D'ailleurs, malgré sa conversion, celui-ci resta juif de cœur.

Une fois l'inquisition établie à Cordoue, les marranes expièrent durement leur attachement secret à leur ancienne religion. Les autodafés se succédèrent chaque année. Celui de 1665, où trois néo-chrétiens furent brûlés vifs, fut l'occasion de grandes réjouissances. Les actes de foi ne cessèrent qu'à la fin du XVIIIe siècle. C'est surtout parce que les autodafés se maintinrent en Espagne jusqu'à une époque très rapprochée de nous, que l'inquisition de ce pays a acquis une réputation de férocité, justifiée d'ailleurs. Mais l'inquisition en France, à une époque plus ancienne, fut, comme nous l'a montré M. Salomon Reinach, tout aussi cruelle.

L'expulsion des Juifs d'Espagne faillit entraîner celle des Juifs de Naples; Charles-Quint, jaloux des lauriers de Ferdinand d'Aragon, voulut les expulser. Il envoya une lettre en français au prince

[1] T. XLIII, p. 123 et suiv., 253 et suiv., 275 et suiv.; t. XLIV, p. 297 et suiv.

d'Orange pour le consulter à ce sujet. Nous ne savons ce que celui-ci répondit, mais les Juifs restèrent.

En Allemagne il n'y eut jamais d'expulsion totale comme en Angleterre, en France et en Espagne. Mais, plus qu'ailleurs, les Juifs y eurent à se défendre contre les accusations de meurtre rituel. M. Hildenfinger[1] nous parle d'une de ces accusations qui se produisit à Waldkirch, en 1503, et qui eut son contre-coup sur l'Alsace. Deux voleurs avaient prétendu avoir aidé les Juifs à saigner — non pas tuer — un enfant chrétien, et ils auraient distribué le sang à d'autres Israélites. On arrêta plusieurs Juifs, dont deux moururent en prison. Finalement un des accusateurs finit par rétracter ses dires, et les Juifs restants furent remis en liberté. Il est encore heureux que la dénonciation ait été reconnue fausse, car elle aurait pu autrement grossir le dossier des crimes rituels recueilli par les gens bien pensants.

La tranquillité intérieure a rarement régné chez les Juifs quand ils n'étaient pas persécutés ; c'est, d'ailleurs, le fait des peuples libres, comme l'a déjà remarqué Montesquieu, de discuter et même de se disputer. A Amsterdam, où les marranes espagnols s'étaient réfugiés et avaient repris leur ancienne religion, libéraux et orthodoxes pouvaient difficilement s'entendre. A propos de questions concernant la cabbale et le *kascher*, on se plaignit de l'attitude d'un président de synagogue et on le fit excommunier par un célèbre rabbin polonais. L'anathème ne paraît pas avoir produit grand effet, mais il y eut scission dans la communauté, et les dissidents fondèrent une nouvelle synagogue. Cela valait mieux que d'allumer des bûchers pour supprimer les hérésies !

C'est encore des disputes entre Juifs et même entre chefs religieux que nous raconte M. Ginsburger dans son article sur Elie Schwab, rabbin de Haguenau au XVIIe siècle[2]. Ce pasteur eut tout de suite maille à partir avec ses collègues au sujet de l'étendue de sa circonscription. Puis il eut à batailler au sujet de fonctionnaires de la communauté que l'on voulait congédier sans son assentiment.

[1] T. XLIV, p. 129 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 260.

A ces querelles intestines se joignirent des procès intentés par les magistrats, parce qu'il avait hébergé des Juifs étrangers. Elie Schwab mourut, dit-on, d'aliénation mentale, ce qui n'a pas lieu d'étonner, avec tous les tracas que lui avaient donnés ses ouailles. C'était une rude tâche que de diriger ces vieilles communautés d'Alsace-Lorraine, où la discorde était à l'état endémique. Mais c'était peut-être préférable à l'indifférence !

Quoique les Juifs aient été expulsés de France au XIVe siècle, on en retrouve de temps à autre en différents endroits, en dehors de l'Alsace-Lorraine, du Comtat, de Bordeaux et de Bayonne. Au XVIIe siècle on voit par un document publié par M. Crémieux [1] qu'un Juif, nommé Lévy, était chargé à Marseille de percevoir un impôt sur les Juifs étrangers de passage. Ce Lévy, devançant certain publiciste antisémite, prenait pour juif maint chrétien et lui extorquait de l'argent. M. Crémieux reproduit les lettres de plaintes dirigées contre ce personnage par ses victimes. Nous ignorons, d'ailleurs, en quoi consistait le droit que les Juifs devaient payer.

Plus surprenante encore est la présence de Juifs en Bretagne au XVIe et au XVIIe siècles. Et cependant le fait est attesté par des inscriptions tombales que M. Schwab a recueillies [2]. L'une a été trouvée à Quimperlé. C'est un petit poème funéraire à la mémoire d'un certain Salomon, fils de Jacob Sémahès, mort en 1574, près de deux siècles après l'expulsion des Juifs de France. Son nom indique un Juif espagnol, venu peut-être de Bordeaux. Le second monument se trouve sous une porte d'un couvent de sœurs à Landerneau et rappelle par une inscription hébraïque et espagnole le souvenir d'Isaac de Machora, qui prit part dans l'armée anglo-batave à l'attaque des ports français en 1694. Il y fut blessé et mourut quelques semaines après. Il était sans doute originaire de la Hollande, et il est peu probable, comme paraît le croire notre savant collègue, qu'il ait résidé en Bretagne.

Nous touchons à l'histoire contemporaine avec la notice que

[1] T. XLIV, p. 301.
[2] T. XLIII, p. 117 et suiv.

M. Salomon Reinach[1] a consacrée à une famille juive de Novallara (Italie). Un certain Lazare Lévi, natif de Novallara, fit, en 1781, un voyage en France, et, étant à Lyon, fit la connaissance d'une demoiselle Mailfert, qu'il épousa, sans d'ailleurs se convertir lui-même au christianisme. C'est un fait très remarquable que le mariage ait été autorisé à cette époque dans ces conditions. De cette union naquit un fils, Servandio, qui fut professeur de mathématiques. Comme sous la Restauration un Juif ne pouvait occuper de poste dans un lycée de France, on l'envoya à l'île Bourbon. Mais le navire fut jeté sur les côtes d'Angleterre, et Lévi resta dans ce pays jusqu'à l'avènement de Louis-Philippe. Il reprit alors du service dans sa patrie. Il se maria en secondes noces avec la sœur d'Olinde Rodrigue et fut le beau-père du savant très distingué Alexandre Bertrand, mort tout récemment et dont M. Salomon Reinach a été l'auxiliaire et est devenu le successeur, au musée de Saint-Germain. Le chapitre généalogique qui relie l'humble marchand italien au célèbre membre de l'Institut est caractéristique pour l'histoire des Juifs modernes.

Pour clore cette revue de la *Revue*, il me reste à relever les notices bibliographiques de M. Bacher[2], sur des ouvrages de littérature et d'histoire talmudique, de M. Eppenstein[3], sur un dictionnaire hébréo-persan, publié par M. Bacher, de M. Kont[4] sur les travaux de la Société israélite de Hongrie, de votre secrétaire[5] sur des ouvrages grammaticaux parus en Allemagne, entre autres la 27e édition d'une grammaire hébraïque (quand donc un ouvrage sur l'hébreu aura-t-il vingt-sept éditions en France?) et enfin la *Revue bibliographique* de M. Israël Lévi, précieux répertoire de toutes les publications intéressant les études juives, parsemée de notices que les auteurs feront bien de méditer.

En outre de la Revue, la Société a fait paraître la suite des œuvres de Flavius Josèphe, le *Contre Apion*. Le présent fascicule

[1] T. XLIII, p. 135 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 139 et suiv., p. 310 et suiv.; XLIV, p. 32 et suiv.
[3] T. XLII, p. 152 et suiv.
[4] *Ibid.*, p. 154 et suiv.
[5] *Ibid.*, p. 306 et suiv.; XLIV, p. 307 et suiv.

offre un intérêt tout particulier, car c'est une réponse aux antisémites d'il y a 2000 ans. On y voit que les procédés n'ont pas depuis beaucoup varié. La traduction de ce fascicule est due à la plume élégante et fidèle de M. Léon Blum. Les notes sont de M. Théodore Reinach, qui dirige cette publication. On y retrouvera — ai-je besoin de le dire? — cette sûreté et cette sobriété qui distinguent les annotations de notre éminent collaborateur. Nous devons aussi des remerciements à un autre M. Blum, dont vous n'avez pas oublié la conférence chaude et éloquente qu'il nous fit l'an dernier sur la Déclaration des droits de l'homme. Mais, par contre, cet orateur mérite un blâme pour n'avoir pas acquitté sa dette envers la Société des Etudes juives. Nous attendons encore que M. Blum écrive sa conférence. Ce reproche, nous ne l'adresserons pas à l'orateur de ce soir, car nous aurons avec M. Bloch l'avantage d'entendre d'abord et de relire ensuite ce qu'il nous dira de M. Eugène Manuel. Ce sera double plaisir et double profit !

LES
POÉSIES D'EUGÈNE MANUEL

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 7 FÉVRIER 1903

PAR M. MAURICE BLOCH.

MESDAMES, MESSIEURS,

« Vers 1866, je sortais tous les jours du Théâtre-Français, bras dessus bras dessous, avec mon cher maître Régnier ; — c'est Coquelin qui parle — nous passâmes devant la Librairie Nouvelle et, jetant un coup d'œil sur la vitrine, nous y aperçûmes, encore revêtu de la bande virginale « Vient de paraître », un volume intitulé modestement : *Pages Intimes*. — Régnier me demanda si je connaissais l'ouvrage, et, sur ma réponse négative : « Il est, me dit-il, d'un professeur de mon fils, un homme que j'aime beaucoup... Venez chez moi, je veux vous lire quelques pages. »

Mesdames, Messieurs, je ne suis point Régnier ; mais, à défaut, nous avons d'excellents artistes que vous aurez le plaisir d'entendre tout à l'heure. Peut-être, après les avoir écoutés et applaudis, quelques-uns d'entre vous feront-ils ce que fit Coquelin : il courut acheter les poésies de Manuel et les apprit par cœur.

C'était en 1866. Mais les premiers essais poétiques de Manuel avaient paru dans la *Revue des Deux-Mondes* quelques années auparavant. Et lorsque l'auteur, peu de temps avant sa mort, s'occupa de l'édition complète et définitive de ses œuvres, il jeta un coup

d'œil en arrière ; il se demanda si ses poésies, qui remontaient à près d'un demi-siècle, n'avaient pas trop vieilli, si elles répondaient bien encore aux sentiments, aux aspirations de l'heure présente.

Je retrouve bien dans cette inquiétude la modestie de Manuel ; mais il avait trop de bon sens, trop de goût pour ne pas sentir qu'il était plus que jamais dans le mouvement, qu'il était, comme on dit, en plein dans l'actualité, et ce sera toujours de l'actualité de parler de ces choses dont nous entretient Manuel.

C'est d'abord le foyer domestique « avec ses devoirs, ses bonheurs, ses deuils » ; c'est encore « la vie des humbles, des déshérités avec ses réalités cruelles et ses navrants secrets ».

Ce qui vous frappera surtout en lisant Manuel, c'est la grande place qu'il donne dans ses œuvres aux petits, aux humbles, à tous ceux qui souffrent, à tous ceux qui pleurent. Et, à cet égard, nul n'a peut-être mieux jugé l'œuvre de Manuel que Manuel lui-même. Dans une excellente notice sur Octave Feuillet, il résume ainsi son opinion sur le romancier : « La noblesse remplit presque à elle seule les romans et les pièces d'Octave Feuillet, comme les rois et les princes dans notre théâtre classique. Et l'on en arrive à se demander s'il n'y a pas en tout cela un peu trop de gentilhommerie et d'honneur à la façon de l'ancienne France, si cette société où se complaît l'auteur et dont l'état civil est toujours emprunté à l'armorial, est vraiment celle qu'il importe d'étudier et de donner pour modèle à l'exclusion de toute autre... Octave Feuillet avait le droit de circonscrire ses études, mais il ne nous est pas interdit de le regretter, en songeant à toutes les fenêtres que Dumas et d'autres ont ouvertes si largement sur le dehors. Et quelle place restait-il pour la vie réelle, pour les passions d'un autre ordre où l'amour n'est pas tout, pour les problèmes sociaux, pour les misères, pour les convoitises, pour les romans de chaque jour et les drames de la rue ? »

N'y a-t-il pas là comme un retour d'Eugène Manuel sur lui-même et comme une indication du rôle de l'écrivain dans la démocratie moderne ? Ce qui manque à Octave Feuillet, vous le trouverez chez l'auteur des *Pages Intimes* et des *Poèmes Populaires*. Suivez-

le : il vous conduira dans la mansarde de l'ouvrier, dans le garni de la pauvre veuve, dans la roulotte du saltimbanque, dans les fossés des fortifications où fréquentent les rôdeurs, et jusque dans les cabanons des hôpitaux. Et partout il retrouve l'humanité, et partout il nous intéresse à elle.

L'écrivain excelle à donner la note touchante ; ses pensées sont parfois de la plus exquise délicatesse :

Vous avez tous voyagé la nuit en chemin de fer ; parfois, en regardant par la portière du wagon, quand tout dort, quand tout est plongé dans l'obscurité, vous avez pu voir au loin une petite lumière. Qui veille si avant dans la nuit? Quelles sont les occupations ou les préoccupations, les ennuis ou les chagrins de celui ou de celle qui envie peut-être le sommeil de ses voisins, qui se croit seul, abandonné au monde? Erreur ! Un voyageur a vu la lumière, un voyageur a donné une pensée à la personne qui souffre, qui pleure ou qui rêve. — Et ce voyageur est le poète.

Vers tous ces inconnus mon rêve se transporte,
Sans qu'ils sachent jamais qu'à travers l'ombre un cœur,
Dans ce wagon qui fuit, a battu près du leur.

La pensée, je le répète, est des plus délicates, et ce genre de pensées abonde dans Manuel.

N'est-ce pas lui qui dit dans les *Abandonnés :*

Je ne sais rien qui soit plus triste
Que ces vieux tombeaux délaissés,
Où jamais ne vient le fleuriste
Et que la mousse a tapissés.

Et le poète, qui vient de voir nombre de tombes disparaissant sous les couronnes, le poète s'arrête devant une pierre nue, où personne ne dépose un souvenir, où personne ne vient même dire une prière. Personne? Si, le poète.

Dans ta tombe déserte et nue
Du moins ma prière descend.
Repose en paix, âme inconnue,
Reçois le salut du passant.

J'ai dit que la pensée du poète allait à ceux qui souffrent, à ceux qui pleurent. Mieux encore! Sa pensée va vers ceux auxquels on ne pense pas; sa pensée va vers ceux auxquels on ne pense plus. Et quoi d'étonnant qu'on oublie ceux qui ne sont plus! On oublie même ceux qui sont encore. Combien de fois n'est-il pas arrivé à chacun de nous de vouloir rendre visite à un vieil ami! Et l'on remet au lendemain, et au surlendemain,

> Et la lettre de mort un matin vient nous dire :
> « Vous ne le verrez plus jamais... Priez pour lui. »

Quelle expérience, quelle triste expérience des choses de la vie! Ah! le poète a beaucoup vu, beaucoup réfléchi. Il a été le témoin de bien des misères; il a connu bien des spectacles désolants; mais il ne partira pas de là pour maudire ou blasphémer; non, il en profitera pour ouvrir nos âmes aux plus beaux sentiments dont l'âme humaine est capable, à la bonté, à la pitié.

Voyez la *Mort du Saltimbanque!* — Après la représentation en plein air, le saltimbanque est tombé malade; le voilà cloué sur son lit de souffrances. Un jeune paillasse, sans quitter son maillot rose, court à travers champs pour chercher le médecin; la femme colosse, qui tout à l'heure débitait le boniment, est là morne, stupéfaite, se demandant qui assurera le pain du lendemain. Et le pauvre saltimbanque regrette, à ce moment suprême, de n'avoir pas donné à ses enfants un autre métier que le sien. Que vont-ils devenir sans lui? Et, dans tous ces pitres aux accoutrements bizarres, aux contorsions grotesques, l'écrivain nous montre des hommes qui pensent, qui sentent, qui souffrent comme nous. Ah! dans tous ces petits tableaux, je rends hommage à l'invention de l'artiste, au talent de l'écrivain, mais je ne serais pas touché si je ne retrouvais dans chaque vers le cœur d'un homme bon et sensible, le cœur d'un homme qui aime les hommes et qui me les fait aimer. Descartes disait : « Je pense, donc je suis. » Manuel dit mieux : « J'aime, donc je suis. »

Dans ces conditions, vous ne vous étonnerez pas quand je vous dirai que de la poésie d'Eugène Manuel découle un enseignement particulièrement élevé. J'ai bien le droit de parler d'enseignement

à propos d'un écrivain qui a si longtemps instruit la jeunesse, qui avait mission d'instruire la jeunesse, car ce fut une mission pour lui. Eugène Manuel ne pouvait être de ceux qui se contentent d'enseigner aux élèves un peu de grec et de latin ;

Je n'ai point enchaîné l'homme et tout son destin
Aux superstitions du grec et du latin.

Il visait plus haut, il voulait enseigner ce qui est vrai, ce qui est beau :

Le vrai fut mon souci ; le beau fut mon idole.

Et alors cet homme que je vous ai montré tout à l'heure bon et sensible, cet homme, la douceur, la bienveillance même, devient sévère et exigeant. Et il est sévère et exigeant parce qu'il est bon et sensible. Et, en effet, qui veut aimer les hommes doit travailler pour eux ; qui veut aimer les hommes doit lutter pour eux ; qui veut aimer les hommes doit souffrir pour eux.

Lutter, souffrir, voilà le vrai but de la vie, voilà le privilège des élus. « C'est ainsi que Dieu forge une âme », comme dit Manuel lui-même dans cette belle poésie l'*Histoire d'une Ame,* où l'auteur nous montre une âme que Dieu choisit avec amour, à qui il suscite chaque jour de nouvelles épreuves ; il la blesse, il la frappe,

Il la durcit comme un émail,
Il la trempe comme une épée.

Et si Manuel développe cette idée, ce n'est pas parce qu'il y trouve une

Admirable matière à mettre en vers *français*,

c'est parce que c'est bien là l'expression de sa pensée. Ce qu'il dit en vers, il l'a répété en prose à ses collègues, à ses subordonnés, à la jeunesse scolaire. Et c'est à cette jeunesse scolaire, espoir et avenir de notre pays, qu'il disait un jour à la distribution des prix du lycée Louis-le-Grand à propos du surmenage : « Le surmenage (puisque ce mot a pris une place démesurée dans les préoccupations de ce temps) est un danger, sans doute, pour l'enfant et pour

le jeune homme, mais il est presque une obligation pour l'homme digne de ce nom. Dans la lutte de la vie, il est la condition même du combat. L'histoire ne se souvient que des nations qui se surmènent, elle oublie dédaigneusement celles qui abdiquent et se reposent... Et les individus comme les peuples ne font de belles ou d'utiles choses qu'en dépassant la mesure ordinaire de l'activité et de l'effort. »

Et après avoir passé en revue les différentes professions où il faut se surmener, Manuel ajoute que le professeur doit se surmener au profit de ses élèves. Et il a fait comme il a dit. Chez Manuel, l'homme, le fonctionnaire, le poète ne font qu'un.

Lisez encore la poésie intitulée *Grandeur Morale*, où l'auteur des *Pages Intimes* nous invite, en un magnifique langage, à contempler le plus beau des spectacles qu'il soit donné à l'homme de contempler ici-bas. — Vous croyez peut-être qu'il s'agit de l'immensité de l'océan, des astres étincelants? Non, c'est quelque chose de plus beau et de plus difficile à trouver, malheureusement, le spectacle d'un homme qui a le sentiment de la justice :

> Mais il est un spectacle à mes yeux plus auguste
> Que ce fourmillement de mondes découverts ;
> C'est, dans le dernier coin perdu de l'univers,
> Debout sur notre globe infime, un homme juste!

Il est intéressant de rapprocher de ces vers ce que je lis dans *Bulletin de l'arbitrage entre nations* du 25 juin 1901 : « Pendant la période mensuelle qui vient de s'écouler, la mort a frappé dans les rangs de l'armée de la paix et enlevé à notre cause plusieurs soldats et non des moindres.

« Nous avons tout d'abord à déplorer la perte de M. Eugène Manuel...; il était des nôtres, non seulement à cause de son exquise bonté, mais surtout à cause de l'harmonieuse et belle notion qu'il avait de la justice. »

Il y a des écrivains qui ont chanté le bon vin et qui ont prêché d'exemple en vidant les bouteilles. D'autres ont chanté l'amour et ont aussi prêché d'exemple. Manuel chante le devoir et à son tour il prêche d'exemple. Et dans ces conditions je comprends que certains ro-

manciers à l'imagination brillante ont dû lui paraître insuffisants pour l'éducation d'une démocratie au XXe siècle. Eugène Manuel veut que le poète devienne l'auxiliaire du savant, du moraliste, du pédagogue, de l'hygiéniste, de tous ceux qui se préoccupent d'améliorer le sort des masses, de tous ceux qui se dévouent à ces grands problèmes sociaux d'où dépend la condition de l'humanité, et à cet égard, je dois le rappeler, Manuel a été un précurseur. Que n'a-t-on pas dit sur l'alcoolisme depuis quelque temps ! S'il est une question à l'ordre du jour, c'est bien celle de l'alcoolisme. Les murs de la ville de Paris sont en ce moment couverts d'affiches, portant en grosses lettres :

L'alcoolisme, ses dangers !

« C'est une erreur de dire que l'alcool est nécessaire aux ouvriers qui se livrent aux travaux fatigants, qu'il donne du cœur à l'ouvrage, qu'il répare les forces », etc...

Mais il y a plus de trente ans qu'Eugène Manuel avait dit cela dans son drame *Les Ouvriers*. Il serait inutile de poser des affiches si tout le monde sentait et pensait comme l'ouvrier Marcel :

Le cabaret ?... merci ! L'on sait ce qu'on y gagne !
Singulier goût d'aimer à battre la campagne !
Je n'ai jamais compris, sobre dès le matin,
Les éblouissements de ce comptoir d'étain.
Voyez-vous, ma raison, qu'un pareil soupçon blesse,
Fait de la tempérance un titre de noblesse.
La misère et le vice ont besoin de l'oubli :
J'aime trop mon bon sens pour le voir affaibli,
Et nous n'avons pas trop de notre intelligence,
Nous autres, pour combattre et vaincre l'ignorance [1].

L'an dernier, le Congrès de la Ligue de l'Enseignement se réunissait à Lyon et il émettait le vœu de voir se fonder partout des œuvres où « la jeunesse pourrait trouver non seulement un milieu fraternel et des distractions, mais les moyens de compléter cette éducation civique et morale qui fait le bon citoyen ».

[1] *Les Ouvriers*, scène VI.

Le bon citoyen! Celui qui parlera et agira comme l'ouvrier Marcel :

> Je suis les cours publics ; il s'en fait à foison.
> J'apprends tant bien que mal à forger ma raison.
> A quoi sert d'habiter une pareille ville
> Si c'est pour y moisir comme une âme servile [1] ?

Ah ! je comprends qu'après avoir écouté de pareils vers, Alexandre Dumas fils ait écrit à Manuel : « Je suis très heureux de notre communion d'idées. Ma conviction est que nous pouvons et devons servir à autre chose qu'à l'amusement du public, et que c'en est fini de la littérature et du théâtre qui concluent au mariage d'Arthur avec Henriette ou à l'enlèvement de Mme X. par M. Z. Sans rien enlever au théâtre de sa passion, de son intérêt, de sa gaîté, de son mouvement, on peut, je le crois, le faire servir aux solutions que la société demande à tout le monde sans pouvoir les trouver toute seule. C'est donc avec un grand plaisir que j'ai vu le succès des *Ouvriers* et je vous en aurais félicité tout d'abord, si je n'avais craint de me poser en maître vis-à-vis d'un homme qui débutait si vaillamment. »

Le drame des *Ouvriers* fut donné au Théâtre-Français le 17 janvier 1870. En juin 1873, Manuel y faisait représenter une autre pièce en vers, *L'Absent*, où il aborde les questions si délicates de l'éducation, de l'autorité paternelle, des droits de l'enfant.

La Comédie-Française a conservé d'autres souvenirs encore de Manuel. Je parle de ces belles tirades patriotiques applaudies en 1870-1871 pendant ce siège mémorable de Paris. Moments terribles, moments pleins de grandeur quand Paris, enfermé dans le cercle de fer des Prussiens, mourant de faim, mourant de froid, se consolait en écoutant ces belles poésies que vous trouverez dans le volume *Pendant la guerre*. On se serait cru revenu aux beaux jours de la Grèce antique où la poésie guerrière enflammait les cœurs et assurait le gain des batailles.

On a raison de dire qu'il n'y a parfois rien de plus éloquent qu'une

[1] *Les Ouvriers*, scène VI.

statistique dans sa sécheresse. Ouvrez le volume d'Edouard Thierry, *La Comédie Française pendant les deux sièges*. — Je prends au hasard :

1er août. — Envoi des vers de Manuel *Pour les blessés*.

8 août. — Ecrit à Manuel pour lui demander s'il donne ses droits d'auteur de samedi à la recette qui sera versée dans la caisse des souscriptions publiques.

16 octobre. — Coquelin nous lit une jolie pièce de vers d'Eugène Manuel, intitulée *Les Pigeons de la République*.

25 octobre. — Matinée. Foule immense aux abords du Théâtre.

Programme de la matinée.

Conférence de M. Legouvé sur l'alimentation morale pendant le siège.

Fragments d'Horace.

Pour les blessés, à-propos patriotique d'Eugène Manuel.

Les Cuirassiers de Reichshoffen. (Bergerat.)

La Marseillaise, chantée par Mlle Agar.

28 octobre. — M. Guyot, directeur du Théâtre de Passy, demande la copie des *Blessés* de Manuel.

11 novembre. — Ecrit à Manuel pour le prier de nous donner une pièce de vers que Mlle Croizette dirait dimanche.

1er janvier. — Le compliment de Manuel a fort bien réussi.

3 février. — Les vers d'Eugène Manuel sur Henri Regnault ont produit un très grand effet.

Il y a une grande variété de ton dans ces poésies patriotiques : ici la note touchante : *Pour les blessés*, la *Visite au Fort ;* là un superbe cri d'indignation : *La Mort d'Henri Regnault*; puis encore une poésie d'une allure toute guerrière, où certains vers sonnent comme un clairon, telle *La Chanson de Mort*.

La poésie *Pour les blessés* mériterait de nous arrêter. C'est un dialogue entre un soldat blessé et une jeune femme qui s'est faite infirmière. Cette pièce de vers porte en dédicace un nom que je ne me rappelle pas sans une pieuse émotion. Beaucoup d'entre vous ont connu celle dont je parle ; ce fut une grande Juive, une grande Française, à qui le gouvernement de la République décerna la

croix de la Légion d'honneur pour ses services patriotiques, Mme Coralie Cahen. Nulle plus qu'elle ne méritait l'hommage du poète ; c'est bien à elle que s'adressent ces vers :

> Ah ! que le ciel vous paye en bonheur, femmes saintes,
> Qui parmi les sanglots, les cris aigus, les plaintes,
> Avez réalisé ce sublime dessein,
> D'unir en un seul corps l'ange et le médecin !

Ce que j'aime dans ces poésies patriotiques d'Eugène Manuel, c'est cette forte confiance dans les destinées de la patrie ; c'est la fière espérance dont il fait tressaillir nos âmes. Aimons la France comme le vieil Alsacien Moser, qui ne désespère pas de voir l'Alsace redevenir française ; il espère sur son lit de mort ; il espère même dans la tombe. Et il veut que le jour, où le drapeau tricolore flottera en Alsace, on vienne sur sa tombe lui crier ces trois mots : « Moser ! c'est fait ! »

Les choses d'ici-bas présentent parfois un spectacle bien ironique. Des milliers de naïfs répètent volontiers que les Juifs sont des Allemands, des Prussiens. Et les Prussiens proscrivent les poésies de Manuel dans cette Alsace que nous avons tant aimée et que le poète porte en son cœur. Les Alsaciens ne l'ont pas oublié ; et aux fêtes de Noël, quand on se réunit devant le vieux sapin venu de là-bas, des forêts des Vosges, et qu'on parle du pays absent, c'est à Manuel qu'on s'adresse pour chanter ce que chacun sent au fond du cœur. Voyez l'*Anniversaire* récité en 1878 à la fête de l'Arbre de Noël des Alsaciens-Lorrains au Trocadéro.

Manuel a été le chantre de nos deuils, de nos espérances et de nos gloires nationales.

Si la France a perdu de son prestige militaire en 1870, elle a gardé le premier rang dans les choses de la pensée. Deux hommes surtout ont jeté sur elle un éclat incomparable : Pasteur et Victor Hugo. Quand la France célèbre la mémoire de Pasteur, c'est à Manuel qu'on s'adresse pour composer la poésie récitée au Festival du Trocadéro (11 mai 1886). Et quand la France célébrait les quatre-vingts ans de Victor Hugo, c'est à Manuel qu'on s'était adressé pour composer les vers récités à la Porte Saint-Martin (27 février

1882). Je l'ai vue souvent, dans le cabinet de travail de Manuel, la feuille de laurier d'or que Victor Hugo détacha de la couronne qui lui fut offerte par la Ville de Paris et que le grand octogénaire vint remettre, les larmes aux yeux, à Mme Manuel.

Il est un point sur lequel Victor Hugo et Eugène Manuel pouvaient s'entendre : c'est l'amour des enfants. Les enfants tiennent une très grande place dans la poésie moderne. Eugène Manuel ne pouvait pas les oublier. Il y a quelque temps on a fait grand bruit à propos d'une pièce de théâtre où l'auteur montrait que la naissance d'un enfant rendait, pour ainsi dire, le divorce impossible. — Dans *La Robe* de Manuel, la séparation devient impossible, non par la présence de l'enfant, mais par le souvenir même de l'enfant qui n'est plus.

L'enfant qui n'est plus ! Ah ! pourquoi les enfants meurent-ils ? Victor Hugo s'est posé la terrible question. Manuel aussi met le point d'interrogation, et, sans perdre son temps à résoudre le problème insoluble, il constate dans bien des poésies cette chose, cette triste chose, la mort impitoyable frappant ces êtres charmants, gracieux, si nécessaires à notre existence. Et tant qu'il y aura des parents et des enfants, on se sentira ému à la lecture de ces poésies comme le *Berceau*, le *Rosier*, l'*Eau qui dort*, les *Petits Cercueils*, le *Soufflet*.

Le dirai-je ? Les enfants sont des ingrats ; tous connaissent les fables de La Fontaine, qui exécrait les enfants ; beaucoup ignorent combien ils ont été aimés par Victor Hugo, Laprade et bien d'autres encore qu'il serait trop long de nommer. Je n'oublie pas Eugène Manuel, qui, lui aussi, est le poète des enfants !

Et comment ne l'aurait-il pas été, lui qui les a si bien connus, lui qui en a fait une si fine psychologie, qui a si bien décrit leur état d'âme dans des études pédagogiques déjà anciennes, quelque peu oubliées, mais fort intéressantes [1] ?

Victor Hugo ne veut pas qu'on mette l'enfant au collège, il dit aux mères :

...Laissez-nous cet enfant,

[1] Voir à l'appendice.

Nous ne lui donnerons que de bonnes pensées.
Dieu deviendra visible à ses yeux enchantés,
Car nous avons des fleurs, des rameaux, des clartés.

Ces fleurs, ces rameaux, Manuel veut que l'enfant les trouve au collège même. Et, dans une distribution des prix au lycée de Vanves, l'Inspecteur général montre avec orgueil seize hectares de jardins et de cours mis à la disposition des élèves, et il dit aux enfants : « Vos chants se mêleront à ceux des oiseaux ; au sortir de la classe d'histoire naturelle, vous pourrez saisir le coléoptère en son gîte, poursuivre le papillon sur sa fleur, ou cueillir dans vos buissons la plante rustique dont le maître vous aura dit les merveilles ! Ce sera la réalité d'un rêve que nous avons fait souvent : ouvrir pour les enfants des chemins plus fleuris... » Et le poète — car cette prose est elle-même de la poésie — demande qu'on mette encore dans les jardins de Vanves une volière, un aquarium, une ménagerie pour amuser les écoliers. Celui-là qui s'exprimait ainsi a bien été le poète des enfants !

Il est, dans les poésies de Manuel, un caractère que je crois devoir vous signaler tout particulièrement ce soir. Dans les *Trois Peuples,* l'auteur a écrit ce qui suit :

Trois peuples m'ont donné ce qu'il me faut pour vivre :
Les Romains et les Grecs, et mon vieux peuple hébreu !

Mon vieux peuple hébreu ! Manuel ne l'a jamais oublié. Voici une éloquente profession de foi : « Né dans le judaïsme je meurs dans ce culte que j'aime parce qu'il est tout plein de la croyance en Dieu, parce qu'il a traversé les âges dans le malheur, la persécution et l'opprobre immérité, parce qu'il prêche toutes les grandes vérités dont ma conscience morale a besoin... Philosophe spiritualiste, je trouve dans ce culte, que j'ai reçu en naissant, tous les éléments essentiels de mes besoins religieux ; et ceux que la réflexion et la science y ont ajoutés ne me troublent ni dans mes respects ni dans mes préférences. Sur ce point comme dans beaucoup d'autres on trouvera dans mes vers les meilleures de mes pensées et de mes

sentiments [1]. » Ces sentiments et ces pensées se sont manifestés non seulement par des paroles, mais par des actions. — En 1860, quelques hommes de cœur se réunissaient un soir à Paris et, après un échange de conversations, ils fondaient l'œuvre la plus belle, la plus féconde de toutes celles dont s'honore le judaïsme, l'*Alliance Israélite*. Les noms de ces hommes méritent d'être rappelés : c'étaient Aristide Astruc, Isidore Cahen, Jules Carvalho, Charles Netter, puis celui que l'Alliance a encore la bonne fortune d'avoir à sa tête aujourd'hui, et moi la bonne fortune d'avoir dans mon auditoire ce soir, M. Narcisse Leven; enfin Eugène Manuel. L'appel aux souscripteurs, vrai chef-d'œuvre en son genre, est de la plume d'Eugène Manuel. Membre du Comité central de l'Alliance israélite, Eugène Manuel fut encore membre du Consistoire central, où il représentait la circonscription de Lyon.

A la date du 4 mars 1899, le *Manuel général de l'Instruction primaire* publiait, adressée aux instituteurs et aux institutrices de France, une lettre admirable sur la tolérance ; elle est signée d'Eugène Manuel et l'auteur y revendique hautement son titre d'israélite : « Vous saurez donc, si vous ne le saviez pas, que j'appartiens, par mes origines et ma naissance, à ce culte israélite... Mon père était un médecin israélite de Paris, et mon grand-père paternel un bien modeste citoyen israélite de Versailles. Je possède encore son certificat de civisme daté de 1792, et son nom — le mien — figure parmi ceux des habitants de cette ville qui firent avec empressement des dons à la Patrie... »

Voilà des souvenirs de famille dont vous retrouvez la trace dans les œuvres du poète. L'auteur des *Pages Intimes* n'a pas oublié l'enfant qui suivait les cours d'hébreu de Samuel Cahen, le traducteur de la Bible. L'auteur des *Pages Intimes* n'a pas oublié qu'il était le petit-fils d'Israël Lovy, ce fameux ministre officiant dont l'arrivée à Paris fut une bonne fortune pour la Communauté. Avec plus d'ambition et moins de piété, Israël Lovy aurait pu se faire

[1] Nous extrayons ces lignes si intéressantes des dispositions testamentaires d'Eugène Manuel. Mme Manuel a bien voulu nous permettre de prendre copie de quelques passages.

un nom sur les premières scènes lyriques. Il préféra se donner à la synagogue.

Manuel a consacré à la mémoire de son grand-père des souvenirs bien intéressants dans les *Archives* de 1850. C'est Israël Lovy qui, le premier, imagina de donner aux ministres officiants le costume qu'on leur voit aujourd'hui. C'est lui qui, le premier, organisa les chœurs d'enfants : « Il réunissait des journées entières ses jeunes choristes chez lui ; il enseignait avec une infatigable patience ces enfants, étrangers pour la plupart aux premiers principes de la musique ; et quand il leur faisait répéter les chants qu'il écrivait pour eux, le violon en main, l'œil étincelant, il était vraiment beau à voir ; c'était l'enthousiasme du lévite et de l'artiste à la fois, et lorsqu'il entonnait au temple un hymne sacré, c'était toute la majesté d'un pontife. J'étais bien jeune quand je l'accompagnais à la synagogue et quand, assis non loin de lui, j'assistais à ces fêtes dont la mémoire m'est chère encore... » tellement chère que Manuel éprouvait le besoin de chanter en vers ce qu'il avait dit en prose et il écrivait la poésie *Le Lévite :*

Voilà la toque du vieux temps
Avec la robe aux plis flottants
Que retenait une ceinture.
C'est un pontife, c'est un roi !
Un reflet de la Sainte Loi
Illumine cette peinture.

Tel au Temple il m'apparaissait
Quand sous le dais il se dressait,
Interprète de la prière,
Puissant, radieux, inspiré,
Et d'un chœur d'enfants entouré,
Dominant l'assemblée entière !

Puis, il chantait.....

D'autres poésies encore sont puisées à la source hébraïque : *Le Verset*, *La Place du Pauvre*, *La Veillée du Médecin*, *Rachat*[1].

[1] Il y a quelques années M. le rabbin Raphaël Lévy fondait *l'Œuvre de travail et de placement* qui eut son siège rue Saint-Gilles. Il s'occupa de recueillir des adhésions. Manuel envoya la sienne, accompagnée de la poésie

Vous connaissez le joli quatrain qui est à la fin des *Pages Intimes* :

> Enfants, à votre première heure,
> On vous sourit, et vous pleurez.
> Puissiez-vous, quand vous partirez,
> Sourire, alors que l'on vous pleure !

C'est une traduction, fort heureuse d'ailleurs, d'une petite poésie hébraïque : « Le matin, quand tu ouvris les yeux au soleil levan qui brillait – tu as pleuré, un pleur amer, et nous étions tou joyeux ; — le soir, quand tu t'endormiras pour te reposer à l'ombre du Tout-Puissant, tu souriras à ce dernier jour, et derrière toi la douleur éclatera. »

Un souvenir intéressant se rattache aux *Ouvriers*. Il y a près d'un demi-siècle se fondait à Paris la Société de Patronage pour les apprentis israélites. A peine fondée, elle reconnut qu'il ne suffisait pas d'envoyer les enfants à l'école, il fallait les instruire. On décida d'ouvrir des cours du soir, et pour être sûr qu'ils seraient faits régulièrement et conformément aux intentions des fondateurs, Eugène Manuel s'avisa d'un moyen bien simple : il vint faire les cours lui-même. Et c'est de là, de ce contact journalier avec les apprentis juifs qu'a jailli dans l'esprit du poète l'idée de son drame : *Les Ouvriers*.

Quant à ses poésies patriotiques, si Manuel a aimé la France, c'est qu'il éprouvait un profond sentiment de reconnaissance pour le pays qui, le premier, a émancipé sa race. Ce fut le devoir de toute sa vie de payer à sa patrie en affection et en dévouement ce qu'il en avait reçu en indépendance et en dignité. Il nous a livré ce noble secret dans son étude sur Adolphe Franck. Après nous avoir montré Franck, professeur au Collège de France, en possession de la chaire du droit de la nature et des gens, faisant de l'étude du Droit l'objet de toutes ses recherches (philosophie du droit civil, philosophie du droit pénal, philosophie du droit ecclésiastique), Eugène Manuel ajoute : « Ce qui lui faisait si profondément aimer et si passionnément enseigner la nature du Droit et son essence

Rachat. Le manuscrit, tout entier de la main du poète, figure dans le registre des adhésions qui se trouve chez le fondateur de l'œuvre.

même, c'est qu'il était un produit direct, une émanation historique des grandes vérités que le Droit proclame ; c'est que de 1789 et de la Déclaration des droits de l'homme était sortie l'émancipation de sa race ; c'est que la place même qu'il occupait, la parole qu'il faisait entendre, toute sa liberté, toute sa dignité, tout son repos, tout son honneur, tout ce qui le faisait l'égal des autres hommes était le fruit de cette conquête nouvelle, en était l'usage désormais assuré. » Est-ce de Franck, est-ce de Manuel qu'il s'agit dans ces dernières lignes? Tout ce qui se dit de l'un s'applique si bien à l'autre ! — Adolphe Franck, Eugène Manuel ! On peut rapprocher les noms de ces deux hommes ; tous deux ont occupé une haute situation dans l'enseignement ; tous deux ont été professeurs d'idéal.

Dans son beau livre *Les Doctrines de haine*, Anatole Leroy-Beaulieu dit qu'on se plaint, en France, de l'abaissement, de la déchéance morale. Les Juifs, dit-on, n'y seraient pas étrangers, eux qui auraient le souci des intérêts matériels bien plus que de ces grandes et belles choses : Dieu, la patrie, la famille.

Leroy-Beaulieu proteste contre cette assertion, et il n'oublie pas, à l'appui de sa protestation, de citer ces deux noms : Adolphe Franck, le philosophe spiritualiste ; Eugène Manuel, le poète de la religion, de la patrie, de la famille.

En 1882, Eugène Manuel faisait de ses différentes œuvres un choix qu'il publiait en un petit volume : *Poésies du Foyer et de l'École*.

Ce petit volume parut en même temps que la *Revue de Famille* fondée par Jules Simon. Jules Simon, en présentant sa nouvelle Revue aux lecteurs, disait : « Je crois que la France morale est à refaire », et il saluait avec joie l'apparition de ce nouveau volume dont la pensée répondait si bien à la sienne, et il réclamait le concours de Manuel, ce même Manuel que d'aucuns ont voulu nous donner comme le type du poète vraiment chrétien. Quel triomphe pour la morale juive, cette morale que Manuel a deux fois connue, et parce qu'il l'a apprise dans les livres, et parce qu'il l'a vue pratiquer autour de lui ! J'insiste sur ce point, et je vous le signale à vous, Mesdames, qui vous occupez de l'éducation de vos

enfants. Si Manuel a été ce qu'il a été, c'est-à-dire le poète de la famille, c'est parce qu'il a vécu à ce foyer domestique où tant d'êtres chéris lui ont donné les plus beaux exemples : le grand-père, le lévite ; puis la pieuse grand'mère, qui apprenait à l'enfant à bégayer du matin au soir un verset où il est question de la vérité et de la justice ; puis le père, le Dr Moyse Manuel, le médecin des pauvres, l'ami des pauvres, le philanthrope à qui la ville de Paris donnait une médaille pour son dévouement pendant le choléra de 1832 ; puis la mère, dont les lettres moitié français, moitié hébreu ne respirent que la tendresse et le dévouement, cette excellente Amélie Manuel, dont le seul souvenir dictait la conduite de son fils :

> Quant à moi, je n'ai pas à chercher mon devoir,
> Je n'ai qu'à regarder ses yeux pour le savoir.

Puis encore l'oncle Jules Lovy, le joyeux chroniqueur du *Figaro*, qui apprenait à son neveu, dès l'âge de douze ans, à trouver des rimes et à allonger des alexandrins ; Jules Lovy, qui, au dire d'un biographe, a édifié tant de réputations et n'a oublié que la sienne ! Et sans sortir de sa famille, Eugène Manuel trouvait encore son meilleur collaborateur, pour ce livre devenu classique, ce livre bien fait pour faire aimer et connaître notre pays, *La France*, par Eugène Manuel et Lévi-Alvarès, son beau-frère. Lévi-Alvarès, nom célèbre dans la pédagogie française ! Dans son livre *L'Enseignement des Filles en France*, M. Gréard a rendu un bel hommage au premier des Lévi-Alvarès, le fondateur des cours d'éducation pour les filles.

Ah ! c'est bien dans ce milieu que devaient éclore *Les Poésies du Foyer et de l'École*.

Et j'oublie celle à qui l'auteur des *Pages Intimes* a consacré plus d'un hommage ému :

> Nous nous retrouvons aujourd'hui,
> Quelque foyer que soit le nôtre,
> Toi, mon soutien, moi, ton appui,
> Tous deux ensemble, et l'un pour l'autre.

Vous devinez que je parle de la compagne d'élite, fille elle-même

de pédagogue [1], de la collaboratrice de tous les jours, l'associée, à qui le poète disait : « Quand il s'agit de faire le bien, je suis l'écolier, tu es le maître. »

Obstacles ni dédains ne lassent ton courage.
Je dis : Que ferons-nous? — Tu réponds : « A l'ouvrage! »

Et hier s'ouvre la Pouponnière, aujourd'hui le Home, demain la Maison de convalescence de Saint-Germain, et combien d'autres œuvres, dirigées, secondées par celle qui me fait l'honneur de m'écouter, à qui je suis heureux d'adresser un témoignage public de reconnaissance, et pour le bien qu'elle a fait, et pour celui qu'elle fera longtemps encore, je l'espère.

Mesdames, Messieurs, j'ai essayé de vous donner une idée des poésies de Manuel. Et toutefois le dirai-je? le meilleur nous échappe.

Pour connaître vraiment Manuel, il faudrait lire encore — d'abord ses œuvres en prose. — Elles ont été imprimées, et quoique éparpillées, il sera facile de les recueillir [2].

Mais ce qui n'a pas été imprimé, ce sont nombre de poésies que Manuel n'a pas cru devoir mettre au grand jour. Elles n'ajouteront certes pas à sa valeur littéraire ; mais elles sont curieuses, car elles révèlent un état d'âme. On y voit un Manuel bon enfant, souriant, ami de la gaîté, avec une pointe de malice, avec des saillies spirituelles qui ne dépassent jamais la mesure. Surtout on y voit cette préoccupation constante de faire plaisir aux autres. Mais combien ceci est plus marqué encore dans ses lettres! Et après en avoir lu et de celles qu'il envoyait et de celles qu'il recevait, je me suis dit que si j'avais une épithète à mettre au nom de Manuel, je n'en connaîtrais qu'une : Le bon Manuel! Car il fut bon. Là-dessus j'aurais tant de choses à dire que je ne dis rien.

[1] Le père de Mme Manuel, M. Hirsch, fut longtemps professeur au collège de Metz; puis il quitta son pays natal pour professer à Paris, où il forma nombre d'excellents élèves.

[2] Voir à l'appendice.

Mesdames, Messieurs, en tête des poésies de Manuel, vous trouverez une petite pièce de vers : *La Source*. Elle finit ainsi :

A travers bois ma source fuit.
Elle est humble et fait peu de bruit.
Mais elle est pure : on y peut boire.

J'ose protester contre les premiers vers, ne fût-ce qu'en souvenir des deux cents représentations des *Ouvriers* données sur la première scène dramatique du monde, le Théâtre-Français. — Mais j'approuve pleinement le dernier vers. Oui, la source est pure, on peut y boire.

Cette source pure, image de l'œuvre du poète, est l'image même de sa vie. Et je voudrais que ce vers fût gravé sur le monument qu'on va élever à la mémoire d'Eugène Manuel. Vous savez, Mesdames et Messieurs, qu'on va élever un buste à Manuel. Un comité s'est déjà formé qui a réuni d'illustres adhésions et dont le président officieux, en attendant que je puisse dire officiel, est une haute personnalité du gouvernement [1]. Je souhaite que ce comité aboutisse à bref délai. J'appelle de tous mes vœux le jour de l'inauguration du monument, car ce jour on verra, non pas des juifs, des protestants, des catholiques, mais des Français unis pour rendre hommage à un Français et communier en sa mémoire dans l'amour du vrai, du beau et du bien.

APPENDICE.

L'œuvre en prose d'Eugène Manuel est considérable.

Signalons d'abord une série d'articles pédagogiques publiés dans le *Conseiller de l'Enseignement* (années 1852, 1855). Il y a des aperçus fort intéressants sur les différents caractères d'écoliers, sur l'obligation qui s'impose aux maîtres de varier la discipline, de connaître le milieu

[1] Nous avons droit de la nommer : c'est M. Fallières, président du Sénat. A son adhésion se joignent celles de MM. Gréard, Liard, Rabier, Claretie, Sully-Prudhomme, Anatole Leroy-Beaulieu, Buisson, Bourgeois, Roujon. J'en passe et des meilleurs.

auquel appartiennent les enfants; sur les programmes d'enseignement, qui ne doivent pas être uniformes dans notre pays, mais qu'il faut savoir approprier aux différents besoins locaux et industriels; sur l'éducation physique (le maître doit être quelque peu médecin); sur l'influence des parents; sur les récompenses, les pensums. — Le nombre de ces articles est de 11.

Pour les autres travaux pédagogiques nous rappellerons ce qu'a dit M. Edgard Zévort, de la part qui revient à Manuel dans les réformes universitaires[1] : « Outre la part qu'il a prise aux sérieuses discussions qui ont amené l'élaboration du plan d'études de 1880, et à la rédaction de la note sur les principes des nouvelles méthodes, M. Manuel a fait connaître dans d'innombrables documents officiels ses vues générales sur l'organisation de l'enseignement secondaire. La réunion de ses rapports au Ministre sur le certificat d'aptitude et sur l'agrégation des jeunes filles, de ses rapports au Conseil supérieur sur l'institution d'une agrégation des jeunes filles et sur la condition des maîtres répétiteurs, de ses discours de présidence aux lycées Michelet, Condorcet, Rollin, Janson et Louis-le-Grand formerait un excellent volume de pédagogie, aussi intéressant par le fond pour les hommes spéciaux, qu'agréable par la forme pour les hommes du monde. Le plus important de ces discours, pour l'objet qui nous occupe est celui qui fut prononcé à l'inauguration du collège Michel-l'Hospital, à Riom, le 30 octobre 1886. »

La *Revue de Famille*, la *Revue contemporaine*, la *Revue Bleue* ont publié d'Eugène Manuel des articles littéraires ou des nouvelles (études sur *Octave Feuillet*, *Jules Simon*, *Legouvé;* une *Visite à Chateaubriand;* le *bi-centenaire de Corneille;* un *Congrès féministe;* le *Ménage Laurent*), etc.

A mentionner encore les éditions d'André Chénier, de J.-B. Rousseau précédées d'excellentes études sur ces auteurs ; des articles dans le grand Dictionnaire Dezobry (*Lamennais*, *Musset*, *Molière*, *Mme de Maintenon*) ; l'article *Poésie* dans le *Dictionnnaire pédagogique;* les discours prononcés à l'inauguration de la statue de Brizeux, à Lorient; de Soulary, à Lyon.

Manuel a écrit nombre de préfaces fort intéressantes pour différents ouvrages entre lesquels nous rappelons les *Etudes orientales*, d'Adolphe Franck ; les *Conférences de l'Odéon* (série IV) ; l'*Ecole*, d'Edouard Petit. *Choix de Poésies* de Frédéric Bataille, etc., etc.

J'ai parlé plus haut de *La France*, cet excellent volume dû à la collaboration d'Eugène Manuel et de Lévi-Alvarès.

Les *Archives israélites* ont également publié quelques articles d'Eugène Manuel, entre autres sur l'utilité de faire connaître la Bible aux enfants.

[1] *L'Enseignement secondaire de 1880 à 1890*, par Edgard Zevort.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 30 MAI 1902.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *président.*

Le Conseil décide de demander au Consistoire israélite de Paris l'autorisation d'annexer sa bibliothèque à celle que le Consistoire a établie place des Vosges.

M. Théodore Reinach rappelle que le Conseil, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la fondation de la Société, a résolu de publier un Index général de la *Revue*. Il ne reste plus qu'à trouver un collaborateur capable d'entreprendre ce travail. Il a été parlé aussi d'un banquet, mais la question, n'étant pas urgente, peut être ajournée.

M. Rubens Duval fait une communication sur quelques mots syriaques.

SÉANCE DU 5 NOVEMBRE 1902.

Présidence de M. Maurice Vernes.

Il est donné lecture d'une lettre du Consistoire israélite de Paris, qui souscrit à vingt-cinq exemplaires des *Œuvres* de Flavius Josèphe. En même temps, il informe la Société qu'il est disposé à faire droit à la demande qui lui a été adressée touchant l'installation de la bibliothèque de la Société dans le local de la place des Vosges.

A ce propos, M. Israël Lévi, qui a visité le local, fait remarquer que de longtemps le transfert de la bibliothèque n'y pourra pas être

fait. M. Salomon Reinach dit que justement l'*Alliance israélite* sera saisie par lui d'un projet de construction d'une bibliothèque dans les terrains appartenant à l'École normale d'Auteuil : là seraient transportés les livres de l'Alliance et éventuellement ceux des autres bibliothèques juives qui voudraient y être réunies. M. Salomon Reinach demande au Conseil d'émettre un vœu favorable à ce projet.

Après diverses observations portant surtout sur l'emplacement de cette bibliothèque, qui serait ainsi située à une extrémité de Paris, le Conseil se rallie à la proposition de M. Salomon Reinach. Il décide, en outre, que si l'Alliance israélite donne suite à ce projet et est disposée à accueillir la bibliothèque de la Société, cette faveur sera sollicitée.

Le Conseil s'entretient ensuite des conférences de l'hiver 1902-1903.

M. Salomon Reinach fait une communication sur un passage de l'Evangile de Jean.

SÉANCE DU 31 DÉCEMBRE 1902.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *président*.

M. Israël Lévi demande l'autorisation, en attendant le transfert définitif de la bibliothèque, d'en faire déposer les livres dans une salle qui lui a été offerte par le secrétariat du Consistoire israélite de Paris.

Cette autorisation est accordée.

Le Conseil apprend avec plaisir que l'Alliance israélite a ratifié toutes les propositions de M. Salomon Reinach et que les travaux de construction de la bibliothèque d'Auteuil commenceront prochainement.

La date de l'Assemblée générale est fixée au 7 février 1903. M. Maurice Bloch fera, à cette occasion, une conférence sur *Les Poésies d'Eugène Manuel*. Des pièces de vers seront récitées par des artistes.

M. Sylvain Lévi sera proposé aux suffrages de la Société pour la présidence.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Gyula Welcsz, rabbin à Nagy-Bistosc, Trencsen (Autriche-Hongrie), à titre d'associé étranger, et Ernest Ginsburger, rabbin, demeurant à Paris, présentés par MM. Israël Lévi et Schwab.

M. Schwab, trésorier, expose le projet de budget pour l'année 1903.

Recettes.

Souscriptions diverses	6.600 fr.
— du Ministère	375
Ventes par le libraire	1.425
— de numéros et volumes divers	500
Revenus des valeurs chez MM. de Rothschild	3.000
Total	11.900 fr.

Dépenses.

Impressions des quatre numéros de la *Revue*	4.800 fr.
Honoraires des quatre numéros	2.800
— du secrétaire de la rédaction et du secrétaire-adjoint	2.400
Frais de bureau et divers pour conférences et impressions, souscriptions, encaissements, etc.	1.500
Total	11.500 fr.
Excédent de recettes	400 fr.

SÉANCE DU 26 FÉVRIER 1903.

Présidence de M. Sylvain Lévi, *président.*

M. le Président remercie le Conseil de l'avoir présenté aux suffrages de la Société. Il donne lecture d'une lettre de Mme Eugène

Manuel exprimant sa gratitude pour l'hommage rendu à la mémoire de son regretté mari.

Il est procédé à la nomination des membres du bureau : l'ancien est réélu ; le choix du second vice-président est ajourné à la prochaine séance. Les membres du Comité de publication sont également réélus.

M. Théodore Reinach veut bien promettre de faire prochainement une conférence sur *le prophète Jérémie*.

Le Conseil s'entretient de l'utilité des conférences telles qu'elles ont été faites jusqu'ici. M. Paul Grunebaum serait d'avis qu'au lieu d'être réservées uniquement aux membres de la Société, elles fussent destinées aussi à tous ceux qu'intéressent les questions dont s'occupe la *Revue*. Par là la Société se conformerait mieux à son programme. Des convocations générales seraient portées à la connaissance du public et des invitations particulières adressées à tous ceux qui sont connus pour leur amour de la science. La question sera discutée à la plus prochaine séance du Conseil.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Elkan A. Adler, de Londres, à titre d'associé étranger, et Julien Weill, rabbin de Versailles, présentés par MM. Zadoc Kahn et Israël Lévi.

M. Israël Lévi informe le Conseil que M. Henri Bruhl, pour perpétuer le souvenir de son regretté père, M. David Bruhl, qui fut membre de la Société pendant plus de vingt ans, fait don d'une somme de 400 francs.

Le Conseil, pénétré de reconnaissance pour cet acte de piété filiale, décide que le nom de David Bruhl figurera désormais au nombre des *membres perpétuels*.

Les Secrétaires,

Mayer Lambert et Lucien Lazard.

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

RECONNUE D'UTILITÉ PUBLIQUE PAR DÉCRET EN DATE DU 6 DÉCEMBRE 1896

STATUTS

TITRE PREMIER. — *But de la Société.*

ARTICLE PREMIER. — La *Société des Études juives*, fondée en 1880, a pour objet de favoriser le développement des études relatives à l'histoire et à la littérature juives, et principalement à l'histoire et à la littérature des Juifs en France.

Elle a son siège à Paris.

ART. 2. — La Société poursuit son but : 1° par la publication d'une Revue périodique ; 2° par la publication d'ouvrages relatifs aux études juives et par des subventions ou des prix accordés aux ouvrages de ce genre ; 3° par des conférences et lectures.

TITRE II. — *Composition de la Société.*

ART. 3. — La Société se compose : 1° de membres actifs, qui doivent être Français et jouir de leurs droits civils et politiques ; 2° d'associés étrangers. Les uns et les autres peuvent être : A : membres fondateurs ; B : membres perpétuels ; C : membres souscripteurs.

ART. 4. — Les membres souscripteurs sont ceux qui payent une cotisation annuelle d'au moins 25 francs. Les membres perpétuels sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 400 francs au moins. Les membres fondateurs sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 1,000 francs au moins.

ART. 5. — Les membres nouveaux sont nommés par le Conseil sur la présentation de deux membres de la Société.

ART. 6. — La qualité de membre de la Société se perd : 1° par démission ; 2° par la radiation prononcée par le Conseil pour motifs graves, le membre intéressé ayant été préalablement appelé à four-

nir des explications, sauf recours à l'Assemblée générale ; 3° pour les membres titulaires, par défaut de payement de la cotisation annuelle.

TITRE III. — *Administration et fonctionnement.*

ART. 7. — La Société est dirigée par un Conseil composé d'au moins vingt et un membres.

ART. 8. — Les membres du Conseil sont élus pour trois ans par l'Assemblée générale parmi les membres actifs. Le Conseil est renouvelé annuellement par tiers. Les membres sortants sont rééligibles.

Le vote par correspondance est admis.

ART. 9. — Le bureau du Conseil, qui est en même temps le bureau de la Société, se compose d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires et d'un trésorier.

Art. 10. — Le président est choisi parmi les membres du Conseil et nommé pour un an par l'Assemblée générale. Le président n'est pas rééligible immédiatement.

Le vote par correspondance est admis.

ART. 11. — Le Conseil élit dans son sein les autres membres du bureau.

ART. 12. — Le Conseil se réunit au moins six fois par an.

ART. 13. — Le trésorier représente la Société en justice et dans tous les actes civils.

ART. 14. — Toutes les fonctions de membre du Conseil d'administration sont gratuites.

ART. 15. — L'Assemblée générale se compose des membres actifs de la Société ; elle se réunit au moins une fois par an.

ART. 16. — L'ordre du jour de l'Assemblée générale est réglé par le Conseil Toute proposition signée de vingt-cinq membres de la Société est inscrite de droit à cet ordre du jour. Elle devra être notifiée au Conseil un mois avant la réunion de l'Assemblée générale.

ART. 17. — L'Assemblée générale entend, une fois par an, un compte rendu de la situation financière et morale de la Société, approuve les comptes de l'exercice, pourvoit au renouvellement

des membres du Conseil et à la nomination du président ; elle vote sur la modification des statuts dont il est question au titre VI, et sur la dissolution de la Société dont il e t question au titre VII.

Art. 18. — Le compte rendu annuel de la situation financière et morale est publié par le Conseil et adressé à tous les membres et aux Ministres de l'Instruction publique et de l'Intérieur.

Art. 19. — Les délibérations du Conseil d'administration relatives à l'acceptation de dons et legs, les délibérations de l'Assemblée générale relatives aux acquisitions et échanges d'immeubles, aliénations de biens dépendant des fonds de réserve et prêts hypothécaires ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

TITRE IV. — *Ressources de la Société.*

Art. 21. — Les ressources annuelles de la Société se composent : 1° des cotisations annuelles des membres titulaires ; des versements des membres perpétuels et fondateurs ; 2° des subventions qui peuvent lui être accordées ; 3° du produit de la vente de la *Revue* et autres publications de la Société ; 4° du revenu de ses biens et valeurs de toute nature.

Art. 23. — Le fonds de réserve est placé en rentes nominatives sur l'État ou en obligations nominatives de chemins de fer, dont le minimum d'intérêt est garanti par l'État. Il peut être également employé en acquisition d'immeubles pourvu que ces immeubles soient nécessaires au fonctionnement de la Société, ou en prêts hypothécaires, pourvu que le montant de ces prêts réuni aux sommes garanties par les autres inscriptions ou privilèges qui grèvent l'immeuble ne dépasse pas les 2/3 de sa valeur estimative.

TITRE V. — *Modification des Statuts.*

Art. 24. — Les présents statuts ne peuvent être modifiés que par l'Assemblée générale, sur la proposition du Conseil ou de vingt-cinq membres de la Société.

Art. 25. — L'Assemblée générale ne peut modifier les statuts qu'à la majorité des deux tiers des votants.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 26. — Les modifications des statuts votées par l'Assemblée générale sont soumises à l'approbation du gouvernement.

TITRE VI. — *Dissolution de la Société.*

Art. 27. — La dissolution de la Société peut être prononcée par une Assemblée générale convoquée spécialement à cet effet sur l'initiative du Conseil ou sur la demande du quart des membres de la Société.

Art. 28. — La dissolution ne pourra être prononcée que si elle est votée par au moins les deux tiers des membres de la Société présents à l'assemblée ou votant par correspondance. Le vote par correspondance est admis. Ce vote sera soumis à l'approbation du gouvernement.

Art. 29. — En cas de dissolution ou en cas de retrait de la reconnaissance de l'association comme établissement d'utilité publique, l'Assemblée générale désigne un ou plusieurs commissaires chargés de la liquidation des biens de l'association. Elle attribue l'actif net à un ou plusieurs établissements analogues publics ou reconnus d'utilité publique. Cette délibération est soumise à l'approbation du gouvernement. Dans le cas où l'Assemblée générale n'ayant pas pris les mesures indiquées, un décret interviendrait pour y pourvoir, les détenteurs des fonds, titres, livres et archives appartenant à l'Association s'en dessaisiront valablement entre les mains du commissaire liquidateur désigné par ledit décret.

TITRE VII. — *Règlement intérieur.*

Art. 30. — Un règlement adopté par l'Assemblée générale et approuvé par le Ministre de l'Intérieur, après avis du Ministre de l'Instruction publique, arrête les conditions de détail propres à assurer l'exécution des présents statuts Il peut toujours être modifié dans la même forme.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

AU 31 MARS 1903.

Membres fondateurs [1].

CAMONDO (feu le comte A. de).
CAMONDO (feu le comte N. de).
* GUNZBOURG (le baron David de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
* GUNZBOURG (le baron Horace de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
LÉVY-CRÉMIEUX (feu).
POLIACOFF (feu Samuel de).
ROTHSCHILD (feu la baronne douairière de).
ROTHSCHILD (le baron Henri de), faubourg Saint-Honoré, 33.
ROTHSCHILD (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

ALBERT (feu E.-J.).
BARDAC (Noël), rue de Provence, 43 [3].
BISCHOFFSHEIM (Raphaël), député, rue Taitbout, 3.
BRUHL (feu David).
CAHEN D'ANVERS (feu le comte).

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

CAMONDO (le comte Moïse de), rue Hamelin, 19.
DREYFUS (feu Nestor).
FRIEDLAND (feu).
GOLDSCHMIDT (feu S.-H.).
* HARKAVY (Albert), bibliothécaire, Gr. Pouchkarskaya, 47, Saint-Pétersbourg.
HECHT (feu Étienne).
HIRSCH (feu le baron Lucien de).
KANN (feu Jacques-Edmond).
KOHN (feu Édouard).
LAZARD (A.), boulevard Poissonnière, 17.
LÉVY (feu Calmann).
* MONTEFIORE (Claude), Portman Square, 18, Londres.
OPPENHEIM (feu Joseph).
PENHA (Immanuel de la), avenue d'Eylau, 15.
PENHA (feu M. de la).
RATISBONNE (feu Fernand).
REINACH (feu Hermann-Joseph).
REINACH (Théodore), rue Hamelin, 9.
ROTHSCHILD (feu le baron Adolphe de).
TROTEUX (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

* ADLER (Elkan N.), Copthall avenue, 48, Londres, E. C.
* ADLER (Rev. Dr Hermann), Chief Rabbi, 6 Craven Hill, Hyde Park, Londres.
ALBERT-LÉVY, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue de Vaugirard, 16.
* ALLATINI (MM.), Salonique.
ALLIANCE ISRAÉLITE UNIVERSELLE, 35, rue de Trévise (**175 fr.**).
* ALLIANZ (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale. L'astérisque indique les associés étrangers.

* ARDITI, rabbin des Écoles de l'Alliance israélite, Tunis.
* BACHER (Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Erzsebetkorut, 9, Budapest.
* BALITZER (S.-A.), chef d'institution, Delftschevaart, 32, Rotterdam.
BASCH, rue Rodier, 62.
BAUER (J.), rabbin, Avignon.
BECHMANN (E.-G.), rue Copernic, 34.
BECKER (Henri), docteur ès lettres, rue de la Victoire, 47.
* BERGMANN (J.), rabbin, Friedek, Silésie d'Autriche.
BICKART-SÉE, rue de Lisbonne, 30.
* BIBLIOTHÈQUE ESRA, Dietelsgasse, Cracovie.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE BRESLAU.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE KŒNIGSBERG.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ ISRAÉLITE DE VIENNE, Seitenstettengasse, 4, Vienne, I.
* BLAU (Ludwig), professeur au Séminaire rabbinique, Barczay-Gasse, 15, Budapest.
BLOCH (Abraham), grand rabbin d'Alger.
BLOCH (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
BLOCH (Isaac), grand rabbin, Nancy.
BLOCH (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
* BLOCH (Philippe), rabbin, Posen.
BLOCQ (Mathieu), Toul.
BLUM (Victor), le Havre.
* BLUMENSTEIN, rabbin, Luxembourg, Luxembourg.
BRUHL (Paul), rue de Châteaudun, 57.
BRUNSCHWICG (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
BÜCHLER (Ad.), professeur au Séminaire, Rudolfsplatz, 1, Vienne.

CAHEN (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
CAHEN (Albert), rue Condorcet, 53.
CAHEN D'ANVERS (Louis), rue Bassano, 2.
CATTAUI (Elie), rue Lafayette, 14.
* CATTAUI-BEY (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
CERF (Hippolyte), rue Française, 8.
CERF (Louis), rue Française, 8.

CERF (Paul), imprimeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
* CHAJES (H.-P.), via della Colonna, 5, Florence.
* CLUB CONCORDIA, Corfou.
* CHWOLSON (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 12, Saint-Pétersbourg.
CONSISTOIRE CENTRAL DES ISRAÉLITES DE FRANCE, rue de la Victoire, 44.
* CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE BELGIQUE, r. du Manège, 12, Bruxelles.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE BORDEAUX, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
* CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE LORRAINE, Metz.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE MARSEILLE.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE PARIS, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
* COVO (Mercado), Séres, Turquie.

DALTROF, rue de Cléry, 17.
*DANON (Abraham), directeur du Séminaire israélite, Constantinople.
DEBRÉ (Simon), rabbin, avenue Philippe-le-Boucher, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
DELVAILLE (Dr Camille), Bayonne.
DERENBOURG (Hartwig), membre de l'Institut, avenue Henri-Martin, 30.
*DEUTSCH, professeur au Hebrew Union College, Cincinnati.
DREYFUS (Abraham), à Saint-Nom-la-Bretèche.
DREYFUS (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
DREYFUS (René), rue de Monceau, 81.
DREYFUS (Tony), rue de Berry, 6.
DREYFUSS (Jacques-H), grand-rabbin de Paris, rue Taitbout, 95.
DUVAL (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11.

EICHTHAL (Eugène d'), boulevard Malesherbes, 144.
ENGELMANN, rue de Châteaudun, 9.
EPHRUSSI (Jules), place des États-Unis, 2.
*EPPENSTEIN (S.), rabbin, Briesen, West Pr., Allemagne.

* Epstein, Grillparzerstr., 11, Vienne.
* Errera (Léo), professeur à l'Université, rue de la Loi, 38, Bruxelles.
Essling (prince d'), rue Jean-Goujon, 8 (**100** fr.).

* Fernandez (Isaac), à la Société générale de l'Empire Ottoman, Constantinople.
* Fita (Rév. P Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
* Franco (M.), directeur de l'Ecole de l'Alliance israélite, Choumla, Bulgarie.
* Friedlaender (M.), Schwarzenbergplatz, 4, Vienne

* Gaster (Rev. Dr), Maida Vale, 39, Londres, W.
* Gautier (Lucien), Grande Boissière, Genève.
* Ginsburger, rabbin, Soultz, Haute-Alsace.
Ginsburger (Ernest), rabbin, rue Fléchier, 4.
* Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
Goldschmidt (Édouard de), boulevard Haussmann, 157.
Gommès (Armand), rue Thiers, 9, Bayonne.
* Gratz College, 336 N, 3d str., Philadelphie.
* Gross (Heinrich), rabbin, Augsbourg.
Grunebaum (Paul), avenue Bugeaud, 3.
Gubbay, avenue du Bois de Boulogne, 34.
Gubbay (Mme), boulevard Malesherbes, 165.
* Gudemann (Dr), grand rabbin, Werdethorgasse, 17, Vienne.
* Gunzbourg (baron Alfred de), Millionaia, 16, Saint-Pétersbourg.

Haguenau (David), rabbin, rue d'Hauteville, 23.
Haguenauer (P.), grand-rabbin, Constantine.
Hayem (Julien), avenue de Messine, 10 (**40 fr.**).
* Heller (Bernard), professeur, II, Ker. realiskola, Budapest.
Herrmann (Joseph), rabbin, Reims.
Hertz, rabbin, rue Sévigné, 1, Paris.
Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Dieppe.
Hildenfinger (Paul), boulevard Voltaire, 1.

* Israelitisch theol. Lehranstalt, Vienne.
* Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.

Jourda, directeur honoraire de l'Orphelinat de Rothschild, avenue d'Eylau, 26.

Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
* Kayserling (M.), grand rabbin, Budapest.
Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
Klotz (Victor), rue de Tilsitt, 9.
Kohn (Georges), rue Ampère, 30.
* Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
* Kokovtsoff (Paul de), Ismailowsky Polk, 3 rotte 11, log. 7, Saint-Pétersbourg.
* Krauss (Samuel), Kiralyutcza, 88, Budapest.

Lambert (Éliézer), avocat, faubourg Poissonnière, 130.
Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, avenue Trudaine, 27.
Lassudrie, rue Laffitte, 21.
Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, rue Rochechouart, 49.
Lebhar (Samuel), rue de Chartres, 13, Alger.
Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
Lehmann (Samuel), avenue Victor-Hugo, 49.
Léon (Xavier), rue des Mathurins, 39.
Léon d'Isaac Jaïs, rue Henri-Martin, 17, Alger.
Léonino (baron Emmanuel), rue de Presbourg, 8.
Leven (Émile), rue Brunel, 26.
Leven (Louis), rue de Phalsbourg, 18.
Leven (Dr Manuel), avenue des Champs-Élysées, 26.
Leven (Narcisse), avocat, rue d'Aumale, 9.
Leven (Stanislas), faubourg Saint-Honoré, 201.

LÉVI (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, rue Condorcet, 60.
LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy de la Brosse, 9
*LEVIAS (C.), professeur au Hebrew Union College, Cincinnati.
LÉVY (Alfred), grand rabbin, Lyon.
*LÉVY (Charles), Colmar.
LÉVY (Émile), grand rabbin, Bayonne.
LÉVY (Aron-Emmanuel), rue Vauquelin, 15.
LÉVY (Léon), rue Logelbach, 2.
LÉVY (Raphaël), rabbin, rue du Pas de la Mule, 6.
* LÉVY (Ruben), instituteur de l'Alliance israélite, à Damas.
LÉVY-BRUHL (Lucien), professeur à la Sorbonne, rue Montalivet, 8.
LŒWENSTEIN (MM.), rue Lepeletier, 24.
* LŒVY (A.), 54, Springfiel Road St John's Wood, Londres, W.
* LŒW (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.

MANNHEIM (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
* MARCUS (Saniel), inspecteur de la régie Ottomane, Berlin.
MARMIER (général), Bizerte.
* MATHEWS (H.-J.), 43 Brunschwick Road, Hove, Brighton.
* MAY (Mme Jules), place de l'Industrie, 22, Bruxelles.
MAYER (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
MAYER (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.
MAYRARGUES (Mme), place Malesherbes, 5.
MEISS, rabbin, Nice.
* MENDELSOHN (S.), Wilmington, N. C., États-Unis.
MEYERSOHN, place Delaborde, 14.
* MOCATTA (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
* MUNK (Mayer), professeur, Kopernika, Lemberg.

NETTER (Dr Arnold), professeur agrégé de médecine, boulevard Saint-Germain, 129.
NEYMARCK (Alfred), rue Vignon, 18.

OCHS (Alphonse), rue Lafayette, 26.
OPPENHEIMER (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
OPPERT (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
OUVERLEAUX (Emile), conservateur honoraire de la Bibliothèque royale de Bruxelles, rue Cortambert, 13.

PÉREIRE (Gabriel), rue Maubec, 38, Bayonne.
PÉREIRE (Gustave), rue de la Victoire, 69.
* PERLES (Félix), rabbin, Kœnigsberg.
* PHILIPSON (David), rabbin, Lincoln Avenue, 126, Cincinnati.
* PHILIPPSON, rue Gueynard, 42, Bruxelles.
* POLIAKOFF (Lazare de), boulevard Tver, Moscou (**100 fr.**).
PORGÈS (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
* POZNANSKI (S.), rabbin, Tlomackie, 7, Varsovie.
PROPPER (S.), rue Pierre-Charron, 64.

RAGOSNY, à la Compagnie générale, rue Taitbout, 62.
REINACH (Joseph), avenue Van Dyck, 6.
REINACH (Salomon), membre de l'Institut, rue de Lisbonne, 38.
REITLINGER (Frédéric), avenue Hoche, 9.
* ROSENTHAL (le baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
ROTHSCHILD (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
ROTHSCHILD (le baron Arthur de), avenue Montaigne, 57 (**400 fr.**).
ROTHSCHILD (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
ROTHSCHILD (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
ROTHSCHILD (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
ROTHSCHILD (le baron Édouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150 fr.**).
* ROZELAAR (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
RUFF, rabbin, Verdun.

* SACK (Israël), Gaisbergstr., 3, Heidelberg.

SAINT-PAUL (Georges), maître de requêtes au Conseil d'État, place des États-Unis, 8.
SCHUHL (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
SCHUHL (Moïse), rue Mayran, 8.
SCHWAB (Moïse), bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29.
SCHUMACHER, rabbin, Châlons-sur-Marne.
SÈCHES, rabbin, Saint-Étienne.
SÉE (Camille), conseiller d'État, avenue des Champs-Élysées, 65.
SÉE, ancien préfet, boulevard Malesherbes, 101.
SIMON (Joseph), instituteur, conservateur de la bibliothèque, Nîmes.
* SIMONSEN, grand rabbin, Copenhague.
* SONNENFELD (Dr), rue Pasquier, 2.
STERN (René), rue Paul Baudry, 12.
STRAUS (Emile), avocat à la Cour d'appel, rue Miromesnil, 104.
* SULZBERGER, 6, Chestnut Street, Philadelphie.

TAUB, rue Lafayette, 10.

* URI, grand rabbin, rue des Juifs, Strasbourg.
* VEREIN für Forderung d. jüd. Geschichte u. Literatur, Munich.
VERNES (Maurice), directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, rue Boissonade, 3.
VIDAL-NAQUET, président du Consistoire israélite, Marseille.
* VOGELSTEIN, rabbin, Kœnigsberg.
* VOGELSTEIN, rabbin, Stettin.

WEILL (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
WEILL (Emmanuel), rabbin, rue Mayran, 6.
WEILL (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
WEILL (Julien), rabbin, Versailles.
* WELLCSZ (Gyula), rabbin, Nagy-Bitosc, Trencsen, Autriche-Hongrie.
WERTHEIMER, grand rabbin, Genève.
* WILMERSDŒRFER (Max), consul général de Saxe, Munich.
WINTER (David), avenue Velasquez, 3.

WOLF (J.), rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.

MEMBRES DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1903.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD;
Président : M. Sylvain LÉVI;
Vice-présidents : MM. Edouard de GOLDSCHMIDT et X...
Trésorier : M. Moïse SCHWAB;
Secrétaires : MM. Mayer LAMBERT et Lucien LAZARD;
MM. ALBERT-LÉVY, BICKART-SÉE, Maurice BLOCH, Abraham CAHEN, Albert CAHEN, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Rubens DUVAL, Zadoc KAHN, Mayer LAMBERT, Joseph LEHMANN, Israël LÉVI, Michel MAYER, Jules OPPERT, Salomon REINACH, Théodore REINACH, Maurice VERNES.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LE POÈTE JUIF EZÉCHIEL

(SUITE ET FIN [1])

Ces fragments du drame d'Ezéchiel que nous a conservés Eusèbe, et qui doivent représenter environ le quart de la pièce, suffisent à ne pas nous faire regretter trop vivement la perte du reste, mais nous permettent toutefois de porter un jugement motivé sur l'art du poète et sur sa manière.

Le poète juif se révèle imitateur assez fidèle du style tragique d'Euripide. Mais quand nous disons imitateur de la manière d'Euripide, nous n'entendons nullement parler d'une imitation comparable à celle du poète du *Tragoedopodagra* ou de l'auteur du *Christus patiens*. Notre poète n'a pas introduit dans sa tragédie des vers entiers d'Euripide, et l'on ne peut pas dire non plus qu'il ait fait des vers à coups de clichés tragiques; mais l'allure générale de sa langue, la structure de ses vers, sa façon de penser et d'écrire prouvent dès l'abord qu'il connaissait très bien les pièces d'Euripide, et qu'il ne connaissait pas seulement quelques pièces isolées, mais la plus grande partie de son théâtre. Aussi a-t-il constamment dans l'esprit la manière d'Euripide; les commencements et les fins de vers d'Euripide obsèdent sa mémoire et résonnent dans ses oreilles; toutefois quand par hasard nous trouvons chez lui une réminiscence, elle ne donne pas l'impression d'un emprunt direct à une pièce déterminée, c'est le souvenir d'une lecture fréquente ou d'une audition qui s'est imposé à lui sans qu'il en eût conscience. J'ai donné dans les notes quelques exemples de cette imitation, au hasard de ma lecture. En relisant le théâtre d'Euripide avec l'intention d'en trouver d'autres, on en augmenterait facilement le nombre. Je n'ai pas cru devoir épuiser cette matière, car il m'a semblé que d'après ceux que j'ai recueillis

[1] Voir plus haut, p. 48.

on peut se rendre un compte exact de l'art et de la manière d'Ezéchiel.

Tout d'abord il convient de ne pas prétendre qu'il a écrit ἀττικιστί; il y a chez lui des barbarismes et des solécismes et l'on ne saurait nier que, par suite de la pauvreté du style, l'exposé des faits est parfois plus écourté qu'il ne conviendrait. Toutefois, si l'on compare la tragédie d'Ezéchiel avec la traduction grecque du Pentateuque, ou avec le livre de Sirach et l'histoire des Macchabées, on sera presque amené à louer la langue d'Ezéchiel, vraiment grecque, exempte d'hébraïsmes, et très voisine, en somme, au point de vue morphologique, de l'usage attique.

Loin de se contenter de reproduire des vers d'Euripide et de préférer aux livres saints le tragique grec, il suit très fidèlement la narration de l'Exode dans la traduction grecque, presque mot à mot, dans la mesure où le permettent le sujet de sa tragédie et l'économie de son drame; il s'efforce seulement de polir et de mettre en beau grec ce que les Septante lui semblent avoir rendu d'une manière trop barbare. Il est inutile de donner un grand nombre d'exemples de ce procédé. Le lecteur pourra facilement rapprocher le récit dans les deux textes; la comparaison ne manque pas d'intérêt.

J'ai dit : économie du drame; il convient, en effet, de rechercher comment Ezéchiel a composé sa tragédie et en a distribué les parties. Si nous appelons cet opuscule une tragédie, c'est à l'exemple de Polyhistor, qui appelle constamment l'auteur « Ezéchiel le poète tragique » Ἐζεκιῆλον τὸν τραγῳδιῶν ποιητήν. Il n'a pas tort, d'ailleurs. Comme il n'y a rien dans la narration même de l'Exode qui puisse fournir matière à une tragédie, notre drame, il est vrai, manque absolument de péripéties. Mais les Grecs donnaient le nom de tragédie aux pièces que nous appelons aujourd'hui drames historiques, et le poète ne devait pas penser qu'en racontant dans une tragédie l'histoire de ses aïeux, il s'écartait de la tradition grecque. Eschyle n'avait-il pas écrit les *Perses* et Moschion son *Thémistocle* pour célébrer la victoire de Salamine? La pièce des *Pheraei* du même Moschion ne mettait-elle pas en scène la mort du roi Alexandre? Nous nous rapprocherons de l'époque d'Ezéchiel en citant Lycophron, qui avait écrit les *Marathoniens* et les *Alliés*, Συμμάχους. Je n'ai pas énuméré ces pièces dans l'idée que le poète juif les ait toutes connues, mais parce qu'elles peuvent prouver que les poètes scéniques grecs ont aimé le genre historique dès les origines de la tragédie, alors que Phrynichus faisait représenter sa *Prise de Milet* et, que dans la suite de son évolution, ne voulant ou ne pouvant plus traiter des

sujets mythologiques rebattus, ils cultivèrent de plus en plus ce genre de pièces, qui fut repris chez les Romains par Pacuvius dans son *Paulus*, par Ennius dans l'*Ambracie*, et qu'on appela *fabulæ prætextatæ*.

Ainsi donc Ezéchiel ne s'écartait pas de la tradition des Grecs en s'efforçant de faire une tragédie sur un sujet historique. Examinons maintenant le plan et la disposition de sa pièce. Il met d'abord en scène Moïse lui-même, qui dépeint la servitude des Hébreux et raconte l'histoire de son enfance et sa fuite dans des termes tels qu'il apparaît immédiatement que le poète n'a pas voulu puiser dans une autre source que dans l'Ecriture Sainte. Tous les détails dont les écrivains juifs alors aimaient à embellir l'histoire de Moïse enfant sont absents de son œuvre ; on ne trouve pas la moindre trace, dans la tragédie d'Ezéchiel, des écrivains dont s'inspira plus tard Josèphe. L'endroit où a lieu sa première entrevue avec Sepphora est décrit par la fille de Raguel de telle manière qu'il en ressort aussitôt que notre poète ne se soucie pas de rendre plus exacte l'indication topographique si vague et si incertaine dans le texte de l'Exode. *Toute cette terre s'appelle la Libye, les Ethiopiens l'habitent*, c'est ainsi que répond la jeune fille à la question de Moïse. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette réponse; il suffit pour le moment de faire remarquer qu'Ezéchiel ne s'est absolument pas préoccupé de la position et de l'étendue de l'Arabie. Aussi ne peut-on mettre en doute que c'est dans le même endroit qu'est censé avoir lieu l'entretien où Moïse (qui doit avoir dans l'intervalle épousé Sepphora, puisque, Alexandre, *op. cit.*, p. 44, appelle Raguel son beau-père) raconte à celui-ci le songe merveilleux qu'il a fait. Ce songe n'est pas mentionné dans l'Ecriture. Où notre poète en a-t-il emprunté l'idée? On pourra, ce me semble, attribuer à l'invention d'Ezéchiel ce récit, qui est en somme assez simple et tel qu'il n'a pas dû nécessiter chez son auteur une inspiration divine ni une imagination prodigieuse. D'ailleurs, à la vue des troupes d'étoiles se précipitant à ses pieds, Moïse assiste à un spectacle comparable à celui que voit Joseph lorsque, dans son songe, « le soleil, la lune et les onze astres l'adorèrent » (Gen., XXXVII, 9) ; quant à l'interprétation du songe tout entier donnée par Raguel, on la peut comparer utilement à ce qu'on lit dans le livre de Daniel, VII, 27 : « Le règne, la domination, la grandeur et la souveraineté de tous les royaumes qui sont dans le ciel, il les a donnés au peuple saint du ciel pour qu'il règne un règne éternel. »

Il y a dans ce texte plus d'élévation, mais il est du même genre.

Je reviendrai, d'ailleurs, là-dessus : il s'agit maintenant de la disposition du drame.

Rien n'empêche de considérer ce qui suit comme se passant au même endroit, et, par conséquent, sans que le poète ait changé la scène. Nous savons que, pour le rédacteur de l'Exode, l'endroit où Moïse a vu le buisson ardent se trouve à quelque distance de la ville des Madianites ; mais il indique lui-même l'endroit avec bien peu d'exactitude, III, 1 : « Où Moïse était le berger des troupeaux de Jethro son beau-père, prêtre de Madian, et il conduisit ses troupeaux dans le désert. » Il n'y a pas lieu de s'étonner que notre poète ait cru ces deux endroits assez rapprochés pour avoir le droit de supposer la rencontre de Dieu et de Moïse au même endroit où il s'était d'abord rencontré avec Sepphora et Raguel.

Dans l'entretien même, Ezéchiel a coupé ou abrégé les développements assez longs de l'Ecriture Sainte. En effet, d'après l'auteur de l'Exode, Moïse exprime à plusieurs reprises, avec une anxiété légèrement prolixe, qu'il se sent indigne de la grave mission que lui confie le Tout-Puissant. Et l'historien ne néglige pas de rappeler l'esprit abattu et défiant du peuple juif lui-même. Mais de pareils discours ne conviennent guère au grand homme qui tient le premier rôle dans un drame ; et les contemporains d'Ezéchiel n'aimaient guère à noter dans leur Moïse des marques de lâcheté, si humaine fût-elle : pour eux, le chef des Juifs représentait l'image complète de la perfection humaine.

Dans le récit où Dieu annonce les peines dont il va frapper les Egyptiens, notre poète a surtout visé à la sobriété. Ce qui était énuméré tout au long dans l'Exode est resserré là en peu de mots (la prolixité de l'Exode s'explique, d'ailleurs, par la diversité des sources où le rédacteur a puisé). Il ne conserve même pas exactement l'ordre des plaies donné par l'Ecriture sainte : les ulcères occupent la quatrième place chez notre poète, la sixième dans l'Exode ; les fléaux des ténèbres et des sauterelles sont intervertis. Ce fait n'est intéressant qu'en tant qu'il montre que le poète, tout juif qu'il était, n'avait pas un respect si superstitieux à l'égard des livres saints qu'il n'osât pas y changer une lettre.

Il s'est permis d'y faire des suppressions et des changements. Il ne voulait pas laisser son peuple sous le coup d'une accusation de lâcheté, et il a fait encore un autre changement. En effet, d'après l'auteur de l'Exode, Dieu a fait voir à Moïse les miracles du bâton changé en serpent et de la main devenue tout à coup blanche de lèpre, pour qu'il pût par là gagner la confiance de son

peuple (Exode, IV, 1) : « Et Moïse répondit et dit : s'ils ne me croient pas et s'ils n'entendent pas ma voix. » Mais notre poète a mieux aimé imaginer que Moïse reçut l'ordre de faire usage de ces prodiges devant le roi seulement. C'est ce que prouvent les fragments, car, intervertissant les récits bibliques, Ezéchiel a placé en premier ce que dit l'Exode à propos d'Aaron (IV, 10), et aussitôt après il a mis le prodige du bâton ; aussi dans cette partie de l'entretien suit-il plutôt les termes du récit qui se trouve dans l'Exode, IV, 3-6 ; en réalité, le vrai récit se trouve Exode, VII. — Cependant on ne saurait en conclure que le poète a exercé sa critique sur les chapitres de l'Exode ou qu'il a même seulement soupçonné leur altération, point sur lequel les philologues sont d'accord aujourd'hui. Il a choisi seulement ce qui lui paraissait le plus convenable, et il a résumé ce qui lui semblait trop long. Il n'y a qu'un passage où il n'a pas évité la redondance du livre sacré. Il donne par deux fois, lui aussi, les préceptes pour la Pâque, qui sont répétés quatre fois dans l'Exode (XII, 1, 21, 43 ; XIII, 1) : il les indique rapidement d'abord, plus longuement ensuite ; mais les deux fois il omet un assez grand nombre des prescriptions rituelles, qu'il jugeait préférable de passer sous silence devant des lecteurs ou spectateurs dont une partie seulement peut-être était de race juive. Sans chercher plus loin, c'est évidemment à dessein que le poète ne dit pas un mot de l'ordre sévère de l'Exode, XII, 48 : « Et si quelque étranger qui habite chez toi veut faire la Pâque à l'Eternel, que tout mâle qui lui appartient soit circoncis, et alors il s'approchera pour la faire. » Cela est vrai d'une manière générale pour toute cette partie : il manquerait beaucoup de points importants dans l'observance des rites de Pâque si, laissant de côté le livre de l'Exode, on considérait le drame d'Ezéchiel comme un texte rituel. Mais le poète ne se proposait pas d'apprendre aux Juifs les rites sacrés ; il voulait intéresser les Grecs en même temps que les Juifs et rappeler à ses coreligionnaires les hauts faits de leurs aïeux.

Nous arrivons à l'ἐξαγωγή proprement dite, au passage de la mer Rouge. Doit-on supposer que c'est au même endroit que se place le récit du transfuge ou du prisonnier sauvé sans doute par la providence divine et qui raconte le passage des Hébreux à travers la mer et la destruction des Egyptiens ? Ou bien la scène est-elle changée ? Je prévois une objection très naturelle : qui ira croire, pourra-t-on dire, que le poète juif ait *voulu* conserver la véritable forme du drame, lui qui a réuni dans son poème des événements arrivés en des endroits si différents et à des intervalles de temps si éloignés, et qui a mis sur la scène les événements arrivés dans le pays des Madianites, l'entretien sur le mont Sinaï, et le passage

de la mer Rouge, l'un à la suite de l'autre? Nous aurions là une série de scènes, des dialogues, une narration dramatique, mais non un drame. Ezéchiel n'a en aucune manière voulu écrire une pièce qui pût se jouer sur le théâtre.

Les intervalles de temps me paraîtraient à moi aussi, je l'avoue, dépasser les limites d'une pièce, si j'avais une seule raison pour croire que notre poète, suivant l'autorité de l'Exode, ait supposé que Moïse ait habité quarante ans chez Raguel avant de revenir en Egypte sur l'ordre de Dieu. Mais il n'est ni évident, ni même probable que le poète l'ait pensé. Toutefois il semble bien qu'il n'a pas fait tous ses efforts pour conformer sa pièce au précepte d'Aristote ὑπὸ μίαν περίοδον ἡλίου εἶναι ἢ μικρὸν ἐξαλλάττειν. Il y avait vraiment quelque licence à représenter dans un seul et même drame la première arrivée de Moïse, son mariage avec Sepphora, le songe qu'il avait eu sur le mont Sinaï et son entretien avec Dieu; mais cette licence n'était pas sans exemples. Rappelons-nous l'Oreste d'Eschyle, qui, au commencement des *Euménides*, est assis dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes et, peu de temps après, aux vers 236 et suivants, se trouve à Athènes après de longues pérégrinations. Le même Eschyle raconte, dans le prologue d'*Agamemnon*, la ruine de Troie; après un seul chant du chœur, il nous montre le roi arrivant sur la scène. Tout cela est très connu. Citons encore un exemple qui ne l'est pas moins, et qui est tiré de l'*Andromaque* d'Euripide. Il s'écoule un temps extrêmement court entre les dernières paroles d'Oreste et la fameuse ῥῆσις du messager de Delphes où se trouve raconté le meurtre de Pyrrhus, tué dans le temple de Delphes par Oreste lui-même. Nous pouvons, il me semble, faire à Ezéchiel des concessions aussi grandes, sinon plus grandes encore. Bien qu'il soit assuré que les Grecs ont été, en général, plus superstitieux sur ce point, nous avons le droit de penser que c'est un véritable drame qu'a voulu composer Ezéchiel. Et même s'il avait voulu changer le lieu de la scène, il aurait encore pu s'autoriser de l'exemple des Grecs, en particulier des comiques. Mais il ne l'a pas voulu, comme je l'ai dit, car le récit du messager est dans le même lieu où se passe le reste de l'action, sur cette même rive de la mer Rouge, toujours dans cette même Arabie si peu connue du poète. Puisqu'il a modifié quelque peu le récit de l'Exode au sujet de l'endroit qui s'appelle Elim, en faisant décrire dans la suite les délices de ce pays par les éclaireurs — afin de pouvoir raconter le fait sur la même scène où le messager venait de décrire le désastre de l'armée égyptienne — et puisqu'il est assez vraisemblable que le poète n'a pas terminé son drame par ce fragment, qui est le dernier, mais qu'il y a ajouté

l'arrivée de Sepphora et de Raguel, qui se trouve racontée longuement dans l'Exode (XVIII, 1), nous avons le droit de penser que le poète a composé son drame de telle manière que tout parût se passer dans le même lieu.

Je ne serais pas surpris si l'on me disait qu'il est inutile de discuter si minutieusement une telle question, et qu'il importe peu de se rendre compte du plan qu'a bien pu suivre un poète à moitié barbare. Cependant la question n'est pas tout à fait dépourvue d'intérêt, car elle nous permet de nous prononcer sur un autre point beaucoup plus important. La pièce d'Ezéchiel a-t-elle été représentée? Ou plutôt, car la question ainsi posée est insoluble, a-t-elle pu être représentée? le poète a-t-il écrit sa pièce dans le dessein de la faire jouer en public? Les uns le nient absolument, les autres le pensent. Maguin a combattu jadis cette théorie. Dindorf a jugé la question oiseuse, car « *il est probable*, dit-il (préface de l'édition d'Eusèbe), *que ces poèmes, comme tant d'autres de la même époque, étaient destinés à la lecture et non à la représentation* ». Au contraire, au commencement de ce siècle, Eichhorn, Schuerer ensuite, Suzemihl enfin, ont prétendu avec tout autant d'éloquence que la pièce avait pu et dû être jouée. Mais d'arguments, ni les uns ni les autres n'en ont fourni. Aussi voyons ce que vaut la comparaison établie par Dindorf entre notre pièce — que nous avons prouvé avoir *pu* être jouée — et « tant d'autres pièces de la même époque » destinées à la lecture. L'ἐξαγωγή ressemble-t-elle à ces pièces contemporaines que nous appelons aujourd'hui δράματα ἀναγνωστικά? Dans sa littérature nationale, Ezéchiel ne pouvait trouver de modèle dramatique. Jamais les Juifs, en effet, n'ont aimé le théâtre, et même à l'époque d'Hérode les choses du théâtre étaient étrangères aux habitudes des Juifs [1].

Il lui fallait donc se tourner du côté des Grecs, et il est évident que, s'il avait voulu écrire un δρᾶμα ἀναγνωστικόν, son œuvre aurait ressemblé aux pièces grecques qui étaient écrites pour la lecture, et non pour la représentation. Mais qu'était-ce, au juste, chez les Grecs que le *drame anagnostique?* quelle différence caractéristique y avait-il entre ce genre et les pièces faites pour la représentation? Personne n'ignore combien cette question présente d'incertitudes. Il semble qu'il y a eu, et cela assez longtemps avant l'époque d'Ezéchiel, des auteurs dont les pièces ne furent jamais ou presque jamais représentées, comme il y eut des pièces des plus grands poètes dramatiques qui, n'ayant pas réussi à la

[1] τὰ σκηνικὰ τοῦ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότρια.

scène, plurent cependant à la lecture. Peut-être était-elle destinée à la récitation publique, cette tragédie qui vaut au sophiste Hippias[1] de légères railleries, car il était venu aux jeux olympiques, se vantant d'avoir fait lui-même de sa propre main son manteau et sa bague et tous ses vêtements et de porter sur lui encore d'autres échantillons de son talent : des vers, des tragédies et des dithyrambes[2]. Je pourrais encore citer ici Denys le Tyran, non parce qu'on lit dans Diodore (XV, 8) qu'il récitait à table, à ses convives, les ῥήσεις tirées de ses tragédies, dont Philoxène a fait si justement cet éloge perfide, qu'elles étaient « lamentables »[3], mais parce qu'on sait par le même Diodore (XIV, 109) que le tyran avait envoyé à Olympie pour lire ses pièces « les rhapsodes les plus capables de rendre célèbre Denys, en lisant ses poèmes à l'assemblée »[4]. On sait (cf. Denys d'Halicarnasse, V, p. 520 sqq.) que les pièces de Denys furent sifflées à Olympie, mais il est également certain qu'elles furent lues et non représentées. Nous aurions donc un grand intérêt à savoir quelque chose de précis sur ce genre « anagnostique ». Et puisque les œuvres du tyran ont péri — ce que personne ne regrettera si on se rappelle ces sénaires : « Doris est morte, la femme de Denys » et : « Hélas j'ai perdu mon excellente femme[5] » (Luc, *Adv. ind.* 15), — il est utile de rapporter les mots d'Athénée, si connus soient-ils (III, p. 98 C) : « Poètes, inventeurs de mots et dépassant d'un grand nombre de parasanges le Sicilien Denys, lui qui appelait la vierge μένανδρος, parce qu'elle attend (μένει) l'homme (τὸν ἄνδρα) ; la colonne μενεκράτης, parce qu'elle supporte (μένει), et qu'elle est forte (κρατεῖ), et le javelot βαλλάντιον, parce qu'il atteint (βάλλεται) l'adversaire (ἐναντίον) et ainsi de suite[6] ; ces folies et ces inventions de mauvais goût montrent que Denys était déjà entré dans cette voie, si funeste pour la tragédie, qui devait conduire au délire de Lycophron. Ce genre αἰνιγματῶδες convient plus à un drame qu'on lit qu'à un drame joué, à l'art du rhéteur qu'à l'art du comédien. Ainsi nous savons que Théodecte aimait les énigmes et les logogriphes, ce poète tragique qui mérita peut-être l'estime de ses contemporains, mais dont Suidas a dit avec raison « que c'est un

[1] Hippias minor, 368 B.

[2] καὶ ἔπη καὶ τραγῳδίας καὶ διθυράμβους.

[3] οἰκτρά.

[4] ῥαψῳδοὺς τοὺς κρατίστους ὅπως ἐν τῇ πανηγύρει τὰ ποιήματα αὐτοῦ προφερόμενοι ποιήσωσιν ἔνδοξον τὸν Διονύσιον.

[5] Δωρὶς τέθνηκεν ἡ Διονυσίου γυνή. — οἴμοι γυναῖκα χρησίμην ἀπώλεσα.

[6] πολλῶν ὀνομάτων ποιηταὶ καὶ πολλοῖς παρασάγγαις ὑπερδραμόντες τὸν Σικελιώτην Διονύσιον· ὃς τὴν μὲν παρθένον ἐκάλει μένανδρον ὅτι μένει τὸν ἄνδρα καὶ τὸν στῦλον μενεκράτην ὅτι μένει καὶ κρατεῖ, βαλλάντιον δὲ τὸ ἀκόντιον ὅτι ἐναντίον βάλλεται, etc.

rhéteur qui a tourné à la tragédie »[1]. Convié au concours poétique qui avait pour objet l'épitaphe de Mausole, il remporta la victoire, au témoignage de Suidas, « avec une tragédie qu'il lut »[2]. C'est encore d'une tragédie *récitée*, éloquente d'ailleurs, qu'il s'agit. Welcker a démontré avec des arguments très solides (*Gr. Tr. Trag.*, III, 1082 sqq.) qu'un genre de tragédie plus propre à la récitation publique ou à la lecture qu'à la représentation s'était insensiblement développé. C'est le Commentaire sur les mots suivants d'Aristote (*Rhétor.*, III, 12, 2), qui constitue sur toute cette question un témoignage presque unique[3] :

« La langue écrite est la plus précise; la langue des débats est celle qui convient le mieux aux acteurs; celle-ci est de deux genres ; elle peint les mœurs et les passions. Aussi les acteurs recherchent-ils ces qualités dans les drames, et les poètes dans les acteurs. Ceux dont les œuvres se prêtent à la lecture sont entre les mains de tous : tel Chérémon, car il est précis comme un logographe. »

Nous voyons donc qu'Aristote avait comparé ces poètes tragiques qu'il appelle ἀναγνωστικοί — dont les pièces plaisaient surtout à la lecture — avec ces rhéteurs qui, en écrivant, songeaient à plaire plutôt aux lecteurs qu'aux auditeurs. Leur style n'était pas ὑποκριτική, mais γραφική ; et ils pratiquaient une manière dont les finesses échappaient facilement dans les tribunaux à l'esprit excité des plaideurs, mais plaisaient beaucoup aux lecteurs et aux lettrés. Ce genre s'introduisit petit à petit et insensiblement dans la tragédie ; c'est une manière γραφική et non ὑποκριτική que ces poètes ἀναγνωστικοί cultivaient ; ils cherchaient à plaire beaucoup plus au lecteur qui, ayant des loisirs, voulait goûter dans son cabinet le charme des vers, qu'au spectateur populaire. Aussi on recherche bientôt un style plus fouillé, l'enchaînement des pensées est plus serré, le « style lâche[4] » est évité. En même temps, c'est une manière raffinée qui plaît ; la pensée est ornée de fioritures et d'images, les métaphores abondent. Tous ces traits se retrouvent dans les fragments conservés des tragédies de Chérémon. N'a-t-il pas appelé les couronnes « hérauts des renommées », et les fleurs « filles des

[1] ῥήτορα τραπέντα δὲ ἐπὶ τὴν τραγῳδίαν.

[2] ἐνίκησε μάλιστα ἐν ᾗ εἶπε τραγῳδίᾳ.

[3] Ἔστι δὲ λέξις γραφικὴ μὲν ἡ ἀκριβεστάτη· ἀγωνιστικὴ δὲ ἡ ὑποκριτιωτάτη· ταύτης δύο εἴδη· ἢ μὲν γὰρ ἠθικὴ, ἡ δὲ παθητική· διὸ καὶ οἱ ὑποκριταὶ τὰ τοιαῦτα τῶν δραμάτων διώκουσι, καὶ οἱ ποιηταὶ τοὺς τοιούτους. Βαστάζονται δὲ οἱ ἀναγνωστικοὶ οἷον Χαιρήμων· ἀκριβὴς γὰρ ὥσπερ λογογράφος.

[4] ἡ διαλελυμένη λέξις.

prairies »[1]. Et qui ne connaît ce vers, d'ailleurs joli : « Le lierre, fils de l'année, parure fidèle des chœurs »[2]?

On ne peut rien imaginer de plus étranger à ce genre que le drame d'Ezéchiel. Le style fleuri de ces poètes, leurs images et leurs métaphores pouvaient, semble-t-il, plaire à un Juif. Or, tout au contraire, la langue d'Ezéchiel, qui est tout à fait διαλελυμένη, a très rarement recours aux images : le plaisir du lecteur n'y est pas recherché; nulle trace d'un effort vers l'élégance; une extrême simplicité y est observée d'une manière constante, telle qu'un spectateur peu au courant de lettres grecques le comprend sans peine. En vérité, à quel intérêt aurait-il obéi en mettant la narration de l'Exode sous la forme d'un drame anagnostique? Ensuite, si notre poète avait écrit seulement pour des lecteurs, et non pour des spectateurs, il se serait facilement rendu compte de l'avantage qu'il y avait à faire représenter dans le palais même de Pharaon toutes les scènes qui concernent les fléaux d'Egypte, et qui par nécessité scénique sont racontées seulement dans l'entretien de Dieu avec Moïse. Du reste, il y a dans cet entretien lui-même un détail qui prouve que la pièce a été destinée à la scène : le poète, craignant que la personnification de Dieu ne choquât la piété des Juifs, a indiqué d'une manière très précise que ce n'était que la voix divine qu'on entendait (v. 101) :

« Il n'est pas possible à un mortel de voir ma face[3]. »

Ces mots ont été ajoutés par Ezéchiel lui-même, tandis que dans les vers précédents il rapportait les propres paroles de l'Exode.

Cette question ne paraîtra plus vaine et presque sans importance, si nous arrivons à établir l'époque à laquelle a vécu notre poète et le pays qui l'a vu naître. Voyons d'abord l'époque. Il est certain qu'Ezéchiel a écrit avant Polyhistor. Il est certain aussi qu'il a connu la version grecque du Pentateuque, qui remonte à peu près à l'époque de Ptolémée Philadelphe. Mais nous pourrons déterminer l'époque du poète d'une façon plus précise, ou du moins établir avec certitude une date après laquelle il a nécessairement vécu, si nous examinons à la fin de la tragédie le passage où il s'agit du Phénix. Qu'est-ce qui a, en effet, amené Ezéchiel à parler d'un Phénix, dont les livres saints ne disent pas un mot?

En l'an 34 de notre ère, comme on avait annoncé d'Egypte

[1] εὐφημίας κήρυκας — λειμώνων τέκνα.
[2] χορῶν ἐραστὴς κισσός, ἐνιαυτοῦ δὲ παῖς.
[3] ἰδεῖν γὰρ ὄψιν τὴν ἐμὴν ἀμήχανον | θνητὸν γεγῶτα.

l'arrivée prochaine d'un Phénix, le fait, dit Tacite (*Annales*, VI, 28), « fournit l'occasion aux plus savants des indigènes et des Grecs de faire de longs développements sur ce prodige [1] ». Tacite ajoute, en rapportant quelques traits de ces dissertations savantes, que, selon certains auteurs, cet oiseau apparut pour la première fois sous le règne de Sésosis, puis sous celui d'Amasis ; « puis sous le règne de Ptolémée, le troisième des rois macédoniens, il vola dans la ville qu'on nomme Héliopolis, entouré d'un très grand nombre d'oiseaux qui admiraient sa forme étrange [2] ». Il serait vain de rechercher où Tacite a pris ce renseignement, dont les derniers termes concordent singulièrement avec les mots d'Ezéchiel : « Tous les autres oiseaux le suivaient pleins de respect [3]. » Ce serait vain, car, de son propre témoignage, on avait beaucoup parlé alors du Phénix, comme on en avait jadis parlé à Rome, au dire de Pline, qui fait honneur à Manilius, homme très instruit, des renseignements qu'il donne sur le Phénix.

Mais quelle qu'ait été la source de Tacite, il n'est pas douteux que lui-même ou celui auquel il aurait emprunté son information puise à une source grecque.

Et puisqu'on racontait qu'à l'époque de Ptolémée Evergète (c'est, en effet, de lui que doit parler Tacite et non de Philadelphe) le Phénix s'était remontré après une disparition de longue durée, il est également certain que cet événement « fournit aux esprits les plus distingués l'occasion de développements sur ce prodige », comme cela se produira plus tard sous le règne de Claude. Ainsi donc le Phénix se montra sous le règne d'Evergète ; les écrivains alexandrins écrivirent sur cet oiseau merveilleux, et ce furent eux qui indiquèrent que des oiseaux pareils étaient déjà venus en Egypte sous le règne de Sésosis d'abord, d'Amasis ensuite. Mais, puisque ce Sésosis de Tacite est Sésostris ou Rhamsès, « ce nouveau Pharaon » à la cruelle domination duquel les Juifs échappèrent, le poète fut heureux, ce dont personne ne s'étonnera, de recueillir, pour l'ornement de sa tragédie, ce prodige que les écrivains contemporains déclaraient s'être produit au moment même de la sortie des Juifs. Si ce renseignement est exact, il est évident qu'Ezéchiel a vécu après l'époque du troisième Ptolémée.

Personne ne saurait dire avec certitude de qui s'est inspiré Ezéchiel dans sa description du Phénix. Mais il m'est permis

[1] « Præbuit materiam doctissimis indigenarum et Græcorum multa super eo miraculo disserendi. »

[2] « Dein Ptolomeo qui ex Macedonibus tertius regnavit in civitatem cui Heliopolis nomen advolavisse, multo ceterarum volucrum comitatu novam faciem mirantium. »

[3] πάντα γὰρ τὰ πτήν' ὁμοῦ | ὄπισθεν αὐτοῦ δειλιῶντ' ἐπέσσυτο.

dans une question aussi obscure de faire une hypothèse qui ne me paraît pas inadmissible. Tout le monde connaît le passage de la φιλόλογος ἱστορία de Porphyre, conservé par Eusèbe (*Praep. Ev.*, X, 3, 466 sqq.), où Porphyre, mettant Hérodote lui-même au nombre des plagiaires, accuse le père de l'histoire d'avoir « dans le second livre, emprunté mot à mot de nombreux passages à la περιήγησις d'Hécatée de Milet, sans presque le modifier, comme les récits sur le Phénix, sur l'hippopotame et la chasse des crocodiles [1] ».

Peu de savants aujourd'hui ajoutent foi à cette accusation de Porphyre. Il est possible qu'Hérodote se soit parfois reporté au récit d'Hécatée, en le nommant ou sans le nommer, — et surtout pour le combattre ; — mais Hérodote n'a jamais été capable d'introduire mot à mot dans son ouvrage des passages empruntés sans en indiquer la source, et de donner comme sien ce qu'il devait à autrui. Il raconte ce qu'il a entendu, comme quelqu'un qui expose ce qu'il a entendu dire sur un prodige (II, 73) : « Il y a encore un autre oiseau sacré, appelé Phénix. Je ne l'ai pas vu sinon dans une peinture. En effet, il apparaît rarement aux Égyptiens : tous les cinq cents ans, disent les Héliopolitains ; ils racontent qu'on le voit quand son père vient de mourir. Et s'il ressemble à la peinture, voici quelles sont sa grandeur et sa forme : son plumage est en partie doré, mais surtout rouge ; il ressemble particulièrement à l'aigle pour la forme et la taille. »

Qui ira croire qu'Hérode a emprunté, ou plutôt impudemment volé, ce passage où il raconte avec la plus grande simplicité ce qu'il a vu lui-même ? Il suffit de lire le texte même du fragment de Porphyre et de regarder les exemples extraordinaires de larcins qu'il a recueillis. On a fait remarquer souvent, et avec raison, que Porphyre avait confondu Hécatée de Milet avec un autre Hécatée plus récent qui a emprunté à Hérodote lui-même ce qu'il dit du Phénix, en modifiant quelque peu les termes.

Quel est cet autre Hécatée ? On croit d'ordinaire que c'est Hécatée d'Abdère, ou plutôt Hécatée de Téos. Mais de quel droit ? Nous avons des extraits assez précis, semble-t-il, dans le premier livre de Diodore, de ce qu'il a écrit sur l'Egypte, la nature de son sol, sa faune, etc. Nous n'y voyons même pas mentionné le Phénix. Il se peut — je n'y contredis pas — qu'Hécatée d'Abdère ait parlé dans ses « Egyptiaques » du Phénix, et qu'à dessein Diodore l'ait omis, parce que son récit différait peu de celui d'Hé-

[1] ἐν τῇ δευτέρᾳ πολλὰ Ἑκαταίου τοῦ Μιλησίου κατὰ λέξιν μετήνεγκεν ἐκ τῆς Περιηγήσεως, βραχέα παραποιήσας, τὰ τοῦ φοίνικος ὀρνέου καὶ περὶ τοῦ ποταμίου ἵππου καὶ τῆς θήρας τῶν κροκοδείλων.

rodote, et qu'il était donc inutile de rapporter ses dires dans l'extrait; mais il ne paraît pas extrêmement vraisemblable, étant données surtout les différences d'esprit et de style entre Hécatée et Hérodote, que ce dernier ait transcrit son modèle de telle façon que sa narration concorde presque mot à mot avec celle de son prédécesseur.

Je soupçonne donc que Porphyre ou plutôt Pollion — car Porphyre lui-même témoigne (p. 467 *d*) que c'est au livre de Pollion *sur les plagiats d'Hérodote*[1] qu'il a emprunté cette accusation — s'en est laissé imposer par un autre Hécatée dont la manière permettait ou exigeait même des larcins de ce genre pour donner une couleur antique à un livre apocryphe. Je parle de ce Juif qui, amplifiant les ouvrages d'Hécatée d'Abdère, grossissant et embellissant ce qu'il avait dit des Juifs au cours de son récit, et sans insister, donna comme étant d'Hécatée un livre apocryphe intitulé soit περὶ Ἀβραάμου, soit περὶ Ἰουδαίων. Mais il put faire ce qui avait été impossible à Hécatée d'Abdère, qui avait vécu avant Evergète. En effet, à l'annonce de l'arrivée d'un nouveau Phénix, les érudits avaient établi soigneusement à quelle époque l'oiseau merveilleux avait apparu auparavant aux Egyptiens lors de l'exode des Juifs. Si c'est de lui que notre poète s'est inspiré, comme je le suppose, les vers même du drame serviront à prouver que le pseudo-Hécatée a reproduit le texte d'Hérodote « en y faisant quelques changements ». Ce Phénix a pris de la taille, à la vérité — car dans le récit d'Ezéchiel « il avait à peu près deux fois la grandeur d'un aigle[2] » — mais pour le reste il ne diffère pas beaucoup de l'oiseau dont Hérodote avait vu la reproduction.

Il me reste à ajouter un mot. Dans la description que fait Pline du Phénix (*H. N.*, X, 2) et que l'écrivain déclare devoir, en grande partie, à un sénateur du nom de Manilius, qui vécut au commencement du Ier siècle avant notre ère, on lit une phrase mutilée où il est dit que l'oiseau « transporte tout son nid près de Panchaea dans la ville du Soleil et pond là dans une aire[3] ». Le même fait est cité par Solin (c. 33) avec un peu plus de précision et de détails : « Il construit, dit-il, son bûcher avec des canneliers, qu'il échafaude près de Panchaea, en en disposant un tas sur des autels dans la ville du Soleil[4]. » D'où vient chez ces écrivains ce nom de Panchaea, qui n'appartient pas à la véritable géographie, mais

[1] περὶ τῆς Ἡροδότου κλοπῆς·

[2] διπλοῦν γὰρ ἦν τὸ μῆκος ἀετοῦ σχεδόν.

[3] Totum deferre nidum prope Panchæam in Solis urbem et in ara ibi deponere.

[4] Rogos suos struit cinnamis, quos prope Panchæam concinnat, in Solis urbem strue altaribus superposita.

remonte aux récits fabuleux d'Evhémère? La chose est claire, si je ne me trompe. Cette île bienheureuse qu'avait imaginée Evhémère paraissait se confondre avec ces régions de l'Arabie que le rédacteur de l'Exode a nommées Elim. Aussi, pour donner plus d'éclat à son récit, le pseudo-Hécatée eut soin de placer en Arabie cette Panchaea qu'avait illustrée l'histoire sacrée d'Evhémère et il supposa qu'Elim et Panchaea étaient un seul et même lieu de délices. Là ont puisé les auteurs dont s'inspira Pline ; là aussi a puisé Ezéchiel. Si l'on compare ce que Diodore nous a conservé du texte d'Evhémère (V, p. 41. sqq.) avec notre drame, on se rendra compte par certaines similitudes dans les deux descriptions qu'elles concernent le même lieu.

Mais, à quelque genre qu'appartienne l'œuvre d'Ezéchiel, quelle est la patrie de son auteur? — Est-ce Alexandrie, est-ce même l'Egypte? Les érudits mettent d'un accord tacite Ezéchiel au nombre des Juifs alexandrins, mais, pour moi, je suis très loin de le croire, et je serais même disposé à le nier avec la plus grande énergie. Comment pouvons-nous penser qu'un Juif alexandrin ait ignoré d'une manière absolue, comme le poète qui a écrit le v. 59, la situation de l'Arabie, de l'Ethiopie et de la Libye? Ce qui nous choque dans ces vers, ce n'est pas tant qu'ils montrent que le poète n'a pas une idée exacte de l'Arabie Pétrée et qu'il place le pays de Madian trop près de Beelzephon : il suivait là les traces du rédacteur de l'Exode, et même un habitant d'Alexandrie pouvait n'avoir pas une connaissance très précise de ces pays. Mais même en supposant qu'à l'époque où a été écrit notre drame, les Juifs d'Alexandrie ignoraient à ce point ce qu'avait écrit Eratosthène sur les rives du golfe Arabique — sans parler d'Agatharchide et d'Artémidore — je ne crois absolument pas qu'un Alexandrin, si peu au courant qu'on le suppose de la littérature grecque, ait pu décrire en ces termes le pays où se trouvait la ville de Raguel : « Tout ce pays étranger se nomme la Libye; des tribus de toute race l'habitent, de noirs Ethiopiens. »

L'auteur de ces vers prouve qu'il est né et qu'il a grandi hors des frontières de l'Egypte et de la Libye.

Mais s'il n'a pas écrit à Alexandrie, il n'est pas une ville, parmi toutes celles qu'ont habitées les Juifs dispersés, qui ne puisse se vanter d'avoir compté Ezéchiel parmi ses enfants. A qui m'affirmerait qu'il était de Gaza, de Tarse, de Sidon enfin ou de la Gadarène, je n'aurais pas d'arguments sérieux à opposer. Pour ma part, je crois que, s'il y a une ville qui puisse à bon droit revendiquer Ezéchiel, c'est Samarie, et je veux indiquer brièvement les

raisons qui m'ont amené à cette idée. C'est un fait insignifiant sans doute et probablement dû au hasard qu'il ait employé au v. 104 γεννήτορας au pluriel, qui concorde plus exactement avec le texte samaritain qu'avec la version grecque, qu'il suit par ailleurs. Et il ne m'appartient pas de discuter ce point, qui échappe à ma compétence. Mais l'erreur que le poète a commise en déterminant les limites du pays de Madian me paraît devoir être mise sur le compte de Samarie ou, du moins, d'un écrivain samaritain. Et si l'on veut chercher la raison de l'erreur extraordinaire qui fait que la Libye est absolument confondue avec l'Arabie ou, du moins, semble faire avec elle une seule et même région, on la trouvera également dans ce fait que l'écrivain est un Samaritain.

Tout d'abord, il n'est pas très surprenant que le poète ait réuni si étroitement les Ethiopiens et les Libyens. Il avait pu lire souvent dans les livres saints leurs noms accouplés. Daniel, XI, 43[1], réunit les Libyens et les Ethiopiens en les donnant comme des peuples sujets du roi d'Egypte. De même (II Chron., XII, 3[2]) les Libyens, les Troglodytes et les Ethiopiens sont signalés comme escortant le roi d'Egypte envahissant la Palestine. Mais une autre raison encore a amené Ezéchiel à confondre l'Arabie et la ville de Raguel avec la Lybie. Un Samaritain du nom de Malchus[3] avait écrit sur les ancêtres de Raguël et de Sepphora. Ce Malchus, tenant le plus grand compte d'ailleurs de la généalogie d'Abraham telle qu'elle est racontée au chapitre XXV de la Genèse, avait quelque peu modifié, sur la foi de je ne sais quelle autorité, l'indication relative aux fils d'Abraham et de Ketura, racontant que : « de Ketura Abraham avait eu des fils vigoureux »; il donne leurs noms et il en nomme trois : Aphéras, Sourim, Iaphras. Sourim a donné son nom à l'Assyrie, les deux autres, Aphéras et Iaphras, à la ville d'Aphra et à la terre d'Afrique. Ceux-ci combattirent avec Hercule contre la Libye, etc. » (Josèphe, *Ant.*, I, 15.)

Cléodème (tel était le nom grec de Malchus) avait donc raconté que la Libye avait été soumise par un fils d'Abraham, à moins que l'extrait de Polyhistor dont se sert Josèphe n'ait été fait avec quelque négligence. Or cela est tout à fait vraisemblable. D'après la Genèse Aphéras et Iaphras — nommés Γεφὰρ et Ἄφερ dans la version grecque (Gen., XXV, 1) — étaient les *petits-fils* d'Abraham, nés de son fils Madian ; Assurius, au contraire, est donné comme le fils d'un autre fils d'Abraham, Daidam,

[1] Αἰγύπτου καὶ Λιβύων καὶ Αἰθιόπων.
[2] Λίβυες, Τρωγλοδύται καὶ Αἰθιόπες.
[3] Il convient de se reporter à la dissertation de Freudenthal dans ses *Hell. Stud.* sur Malchus et les autres écrivains samaritains et palestiniens.

et Josèphe les avait, lui aussi, appelés un peu avant *petits-fils* d'Abraham ; cependant en racontant que le fils de Madian, Apher ou Ophren, s'était emparé de la Libye, il ajoute le témoignage de Cléodème que j'ai rapporté un peu plus haut:« Alexandre Polyhistor confirme lui aussi mon dire et Cléodème, etc. » — Mais soit que Malchus ait modifié la version, soit que par une négligence de l'auteur de l'extrait on appelle *fils* ceux qui devraient être nommés *petits-fils* — comme cela a lieu dans le chapitre de la Genèse que j'ai cité : « qui furent tous fils de Ketura » (eux qui avaient été appelés auparavant petits-fils) — il paraît évident que ce récit de Malchus a pu conduire facilement un Israélite, je veux dire Ezéchiel, à croire l'Arabie limitrophe de la Libye. Il savait, en effet, par les livres saints, que la descendance de Madian s'était établie en Arabie. Quoi d'étonnant à ce que, sur la foi des écrits de Malchus, déclarant que le fils de Madian avait envahi également la Libye et s'en était emparé, il ait pensé que ces régions étaient limitrophes? Bien plus, il devait se croire tout à fait d'accord avec les données de l'histoire en imaginant qu'à l'époque de Moïse la Libye et Madian étaient réunis sous le gouvernement d'un souverain unique.

Et il ne manque pas dans la pièce d'autres indices qui rendent vraisemblable que l'œuvre d'Ezéchiel ait été écrite à Samarie plutôt qu'en Palestine. Il est impossible qu'à cette époques de telles œuvres en grec aient été composées en Palestine même. Il n'y avait pas que les impies à s'adonner à la littérature grecque pour détruire les coutumes nationales : les hommes religieux attachés profondément à la foi de leurs pères cultivaient avec ardeur les lettres grecques. C'est de Palestine qu'on fit venir les traducteurs grecs des livres saints (et nous n'avons aucune raison de refuser crédit sur ce point à la lettre, d'ailleurs apocryphe, d'Aristée) ; le traducteur du livre de Sirach se déclare dans la préface Palestinien. Il est absolument certain que le poète épique Philon et Théodote étaient originaires de la même région. Eupolème lui-même, auteur du livre sur les Juifs, dont Polyhistor nous a conservé des extraits, n'était-il pas très lié avec Juda Macchabée? Mais Ezéchiel nous force à penser à une patrie où la version grecque des livres saints avait remplacé dans l'usage le texte hébreu. Ezéchiel avait à sa disposition le texte grec et non le texte hébreu de l'Exode ; en outre, les indications qu'il donne sur le rite de Pâque prouvent qu'il n'écrivait pas pour les seuls Juifs, mais qu'il pensait à un public d'auditeurs, ou, pour mieux dire, de spectateurs à la fois hébreux et étrangers. Il paraît, d'ailleurs, tout à fait douteux qu'il y ait eu, au IIe siècle avant notre ère, des théâtres dans la

Palestine proprement dite. On sait que c'est Hérode le Grand qui construisit le premier des théâtres en pierre à Jérusalem, Césarée, Beyrouth [1]. Avant cette époque nous ne voyons mentionnés nulle part ni des théâtres ni des représentations dramatiques en Palestine. Et, je l'avoue, même s'il y en avait de mentionnés, il me paraîtrait tout à fait douteux qu'on eût osé dans un théâtre de Palestine faire représenter un drame où l'on aurait vu l'ange du Tout-Puissant avoir un entretien public avec Moïse.

Mais si l'on ne peut pas démontrer que le fait s'est passé à Samarie, tout le monde reconnaîtra qu'il y était possible. Cette ville était si hellénisée depuis l'époque d'Alexandre, où elle avait été donnée comme séjour aux Macédoniens, qu'il est tout à fait vraisemblable qu'elle ait eu son théâtre. Y a-t-il lieu de s'étonner que dans une ville comme celle-là un Juif, voulant préserver ses concitoyens du charme pernicieux des pièces grecques, ait cherché dans leur propre histoire sacrée un sujet qui lui permît d'apprendre aux Grecs le rôle incomparable joué jadis chez les Hébreux par ce Moïse que les Samaritains vénéraient au premier rang des prophètes, et de montrer en même temps à son propre peuple pour quelle haute destinée Dieu gardait et protégeait ses chers Hébreux ?

Si cette hypothèse n'est pas infirmée, l'Exagogé d'Ezéchiel nous fournit un excellent exemple de l'influence que la littérature grecque au IIe siècle avant notre ère exerçait non seulement à Alexandrie, mais dans la propre patrie des Juifs.

K. Kuiper.

[1] Jos., XII, 5, 1 ; XV, 1, 8 ; XIX, 7, 5.

P. S. — Notre savant collaborateur, M. Ad. Büchler, nous fait remarquer avec raison que la traduction de δεκάτῃ (vers 177) par *dîme* est inexacte ; ce mot se rapporte à τοῦδε τοῦ μηνός du vers 175 et signifie : le *dixième* jour de ce mois, conformément à Exode, XII, 3. — Ajoutons, d'ailleurs, que la traduction du grec n'est pas de l'auteur de l'article, M. Kuiper. — *Note de la rédaction.*]

DE L'EMPLOI DES SUFFIXES PRONOMINAUX

AVEC *NOUN* ET SANS *NOUN*

AU FUTUR ET A L'IMPÉRATIF

M. Berliner[1] observe que les règles de l'emploi des suffixes avec *noun* et sans *noun* au futur ne se trouvent exposées dans aucune grammaire. Cette assertion, si étrange qu'elle paraisse, était exacte quand M. Berliner l'a énoncée, en 1879, et elle l'est encore ou peu s'en faut. M. Berliner lui-même a fait les remarques suivantes :

« Là où un futur est exprimé nettement et que, au moyen du suffixe, on insiste pleinement sur le complément direct, on met d'ordinaire la forme la plus forte, celle qui a un *noun* daguesché. Au contraire, si ce n'est pas un futur qui est exprimé, mais un optatif, ou bien si c'est un imparfait qui doit être formé avec *vav* consécutif, sans qu'il y ait lieu de faire ressortir particulièrement le complément direct, on choisit la forme la plus faible (avec הו). Ainsi Exode, II, 2 : ויטמנהו בחול ; Lév., IX, 15 : וישחטהו ויחטאהו כראשון ; Ps., XLI, 3 : ואל תתנהו et ישמרהו ויחיהו, exemples où l'on n'appuie pas sur le complément direct. Par contre, Gen., LXVI, 4 : פן יקראנו אסון ; *ib.*, 37 : ואני אשיבנו et ואם לא אביאנו ; Gen., XLIII, 9 : אנכי אערבנו מידי תבקשנו, passages où l'on insiste spécialement sur Benjamin, le plus jeune fils, que Jacob retient anxieusement ; Job, XXXVII, 13 : אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימציאהו ; par contre avec plus de décision : *ib.*, XXXIV, 11 : כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש ימצאנו. »

La grammaire de Gesenius-Kautzsch (27e édition), § 58 *i*, en note, résume les règles que donne M. Berliner et déclare que les faits les justifient le plus souvent. Cependant ces règles ne sont fondées qu'en partie. Dans mes *Éléments de grammaire hébraïque*

[1] *Beiträge zur hebr. Grammatik*, p. 46.

(1890) j'ai donné pour le futur ordinaire les suffixes ־ָנוּ, ־ָנָה, en indiquant en note que les suffixes ־ָהוּ, ־ָהָ s'emploient plutôt avec le *vav* conversif. En effet, en prose, le futur *indicatif* reçoit les suffixes ־ָנוּ, ־ָנָה, et le futur avec *vav* conversif ־ָהוּ, ־ָהָ (־ָהוּ). M. Berliner croit que l'on emploie les suffixes avec *noun* si l'on appuie sur le complément direct, et les autres si l'on n'y appuie pas. Rien ne justifie cette opinion, qui devait expliquer les déductions talmudiques fondées sur les suffixes.

De la règle que venons de donner la Bible fournit des exemples presque à chaque page. Les premiers sont : וינחֵהוּ (Gen., II, 15); ויבאָהָ (*ib.*, 22); תשוּפֶנּוּ (*ib.*, III, 15); תאכלֶנָּה (*ib.*, III, 17). Mais il est intéressant d'en étudier les exceptions : Pour l'indicatif on rencontre le suffixe ־ָהוּ dans les exemples suivants : יבאהו (Ex., XXII, 12), ימצאהו... יבוננהו (Deut., XXXII, 10), ישאהו... יקחהו (*ib.*, 11), ירכיבהו (*ib.*, 13), תריבהו (*ib.*, XXXIII, 8), יקראהו (Is., XLI, 2), יתארהו... יעשהו... יתארהו (*ib.*, 13), אבחרהו (*ib.*, LVIII, 5, 6), תבאהו (Jér., XIII, 1), ויאספהו... יגרהו (Hab., I, 15), תעטרהו (Ps., VIII, 6), תמשילהו (*ib.*, 7), יענהו (*ib.*, XX, 7), תחדהו... תשיחהו (*ib.*, XXI, 8), יפלטהו יצילהו (*ib.*, XXII, 9), תלכדו... תבואהו (*ib.*, XXXV, 8), אתנהו (*ib.*, LXXXIX, 28), יקחהו (Job, V, 5), תתקפהו (*ib.*, XIV, 20; XV, 24), ותשליכהו (*ib.*, XVIII, 7), תהרגהו (*ib.*, XX, 16), יבנהו (*ib.*, 19), תחלפהו (*ib.*, 24), תאכלהו (*ib.*, 26), ישכחהו (*ib.*, XXIV, 20), תשיגהו (*ib.*, XXVII, 20), וישערהו... ישאהו (*ib.*, 21), אחקרהו (*ib.*, XXIX, 16), ימצאהו (*ib.*, XXXVII, 13)[1].

Sur ces trente-huit passages deux seulement appartiennent à la prose. Celui de l'Exode est sûrement altéré, et dans celui de Jérémie il faut peut-être lire אל au lieu de לא. Tous les autres appartiennent à la poésie, où l'on confond les temps et les modes. On remarque, en outre, que trois verbes seulement sont à la première personne.

On doit y ajouter תתנו (Ex., XXII, 29), où le *noun* est tombé après la même lettre[2]; יקראו (Jér., XXIII, 6), à lire יִקָּרֵא ou יקָרֵאוּ, תלכדו (Ps., XXXV, 8), où le ה est tombé entre ד et ו; cf. תבואהו (*ibid.*); יתקפו (Eccl., IV, 12) est aussi altéré.

Les exemples de ־ָהָ avec l'indicatif sont : תעשה (Gen., VI, 16), qu'on peut ponctuer תעשֶׂה sans suffixe; יקרעה (Jér., XXXVI, 23), où l'on doit corriger וארבעה יקרעה en וארבע וַיקרעה (le suffixe se

[1] Dans quelques verbes la Masora a substitué le *vav* conjonctif au *vav* conversif : וַאמתתהו (II Sam., I, 10), וַאברכהו וְארבהו (Is., LI, 2), וְאכהו (*ib.*, LVII, 17), וְארפהו וְאנחהו (*ib.*, 18), וְאתנהו (Ez., XXXI, 11).

[2] ויכו (II Sam., XIV, 6) est une faute pour ויך. Le pluriel de ce mot a été entraîné par celui des mots précédents et, ensuite, le *vav* a été prononcé comme un suffixe.

rapporte au mot מגלה); יכוננה (Ps., XXIV, 2; XLVIII, 9; LXXVII, 5); יעזרה (*ib.*, XLVI, 6), יחגרה (*ib.*, CIX, 19), ארפה (Job, XXVII, 6; Néh., VI, 3)[1]; תזורה... תדושה (Job, XXXIX, 6)[2]. On trouve enfin ישפילָה (Is., XXVI, 3) à côté de ישפילנה. On voit que les seuls exemples certains de ־הָ à l'indicatif sont tirés de la poésie.

On rencontre ־נוּ avec le *vav* conversif dans quatre passages de Job : ותפקדנו (VII, 18), ויקאנו (XX, 15), ויכוננו (XXXI, 15), ויחננו (XXXIII, 24). Dans le premier le *vav* est probablement superflu ; cf. Ps., VIII, 5-6. Dans le second le *vav* doit être coordinatif, cf. וְיִמְנָעֻנָה (*ib.*, 13); dans le troisième le suffixe doit être à la 1re pers., et dans le dernier il faut peut-être lire וַיְחַנְּנוֹ. La règle de l'emploi de ־הוּ avec le *vav* conversif ne paraît pas souffrir d'exceptions réelles.

On trouve ־נָה avec le *vav* conversif dans וירמסנה (II Rois, IX, 33), où il faut lire avec les versions וירמסוה. Quant à וירדְנָה (Lam., I, 13), le suffixe est ici la 3e pers. du pluriel.

Le suffixe féminin avec le *vav* conversif est généralement ־הָ et plus rarement ־הָ. Le suffixe ־הָ est seul usité dans les verbes ל״ר : גלה (II Rois, XVI, 9), חיה (II Sam., XII, 3), כרה (Os., III, 2), נכה (Jos., X, 28, 30, 32), ענה (Gen., XVI, 6; XXXIV, 2; II Sam , XIII, 14), עשה (Lév., IX, 16; II Sam., XII, 4), ראה (Gen., XXXVIII, 15), שנה (Esth., II, 9). Les verbes défectifs ont presque tous également ־הָ : לקח (Gen , VIII, 9), נסע (Ps., LXXX, 9), נצל (II Sam., XXIX, 12), נשא (Juges, IX, 48), סור (I Rois, XV, 13), קום (Jos., XXIV, 26), רום (Gen., XXXI, 45), שים (Jos., VIII, 28 ; I Sam., XXX, 25), שוב (II Rois, XIV, 22; II Chr., XXVI, 2), כון (Ps., VII, 13). On trouve le suffixe ־הָ dans le verbe נתן (Deut., XXXI, 9, etc.), נכר (Gen., XXXVII, 23) et יצא (Ex., IV, 6). On trouve ־הָ avec les verbes forts suivants : *qal* futur *a* : אהב (Gen., XXIV, 69; II Sam., XIII, 21), זרע (Juges, IX, 45), קרא (I Sam., XXVIII, 15, etc.), שנא (Deut., XXII, 16, etc.), תקע (Juges, III, 21), mais ־הָ après מצא (Gen., XVII, 17; I Chr., XX, 2). Futur *qal* en *o* : ־הָ avec הרס (I Chr., XX, 1), זכר (I Sam., I, 19), חשב (Gen., XV, 6, etc.), קבר (*ib.*, XLVIII, 7), mais ־הָ avec אסף (II Sam., IX, 27), לכד (Jos., X, 32, et 8 autres exemples), שרף (I Rois, IX, 16). Au *piél* on rencontre ־הָ avec les verbes חלל (Ex., XX, 25), נחם (Juges, XIX, 29), שלח (Gen., XXI, 14, etc.), mais ־הָ avec הלל (Prov., XXXI, 28) et למד (Deut., XXXI, 22). Au hifil on rencontre ־הָ avec גבה (II Chr., XXXIII, 14), מלך (Esth., II, 17), עמד (Ps., CV, 10 = I Chr., XVI, 17), et ־הָ avec חרם

[1] On doit peut-être lire dans ce passage ארפה sans suffixe.

[2] Dans ואנתחה... ואשלחה (Juges, XX, 6) le *vav* doit être conversif.

(Jos., x, 1). On voit que le suffixe הָ־, qui est le plus régulier, est aussi plus usuel que le suffixe הוּ־, dû sans doute à l'analogie du passé. Il est difficile d'expliquer pourquoi ce dernier suffixe est employé dans certains verbes plutôt que d'autres.

Au futur impératif on peut faire les remarques suivantes : A la 2e et à la 3e personne (jussif) on emploie toujours הוּ־, הָ־. Ainsi, וְישתחוו (Gen., XLI, 33), תשחיתהו (I Sam., XXVI, 9 ; Is., LXV, 8), תנקהו (I Rois, II, 9), וְיִעשהו (Is., XLVI, 6), ויִרחמהו (*ib.*, LV, 9), תתנהו (Ps., XLI, 3), ידרשהו (Job, IV, 3), יקחהו (*ib.*, VI, 1), יביאה (Ex., XXXV, 5), ויקחה (Deut., XXX, 12, 13 ; I Sam., XXVI, 22), ויגדה ויערכה (Is., XLIV, 7), ותכסה (Micha, VII, 10), תעזבה (Prov., IV, 6) et ויגידה (Jér., IX, 11)[1].

A la première personne (cohortatif) on trouve plus souvent נוּ־ que הוּ־. Avec נוּ־ on rencontre : ונמכרנו (Gen., XXXVII, 27), ואראנו (*ib.*, XLV, 28), ואגרשנו (Nombr., XXII, 6)[2], ואצונו (Deut., XXXI, 14), ואצרפנו (Juges, VII, 5, s'il ne faut pas lire ואצרפם), ונדענו (*ib.*, XIX, 22), ונאכלנו (II Rois, VI, 28, 29), ואשאנו (Jér., X, 19), ונכריתנו (*ib.*, XI, 19), ונגידנו (Jér., XX, 10), ואגדלנו (Ps., LXIX, 31), ונבקשנו (Cant., VI, 1), ואתננו (II Chr., VII, 20) et וארממנהו (Ex., XV, 2) ; avec הוּ־ : ונהרגהו ונשלכהו (Gen., XXXVII, 20)[3], ואנוהו (Ex., XV, 2), ונמתהו (II Sam., XIV, 7), ואקחהו (II Rois, VI, 13), ואשיתהו (Is., V, 6), ונחמדהו ... ונראהו (Is., LIII, 2), ונכהו (Jér., XVIII, 18), ואמלאהו (Ps., LXXXI, 11), אשגבהו ואפלטהו (*ib.*, XCI, 14), ... ואענהו אחלצהו ואכבדהו (*ib.*, 15), אשביעהו ואראהו (*ib.*, 16).

Le suffixe נָה־ seul se rencontre à la 1re personne : ונעשנה (Deut., XXX, 12, 13), après וְיִקָּחֶהָ, ונשמענה (Juges, XIV, 13), ונקיצנה ונקבענה (Is., VII, 6), ונכריתנה (Jér., XLVIII, 2), ואצרנה (Ps., CXIX, 33), ואשמרנה (*ib.*, 34), ואבננה (Néh., II, 5).

Le daguesch qu'on trouve dans le suffixe de la 2e personne הָ־ a, sans aucune doute, la même origine que le *noun* de la 3e personne. Le *noun* se rencontre seulement dans אֶתְקָנֵךְ (Jér., XXII, 24). Cet exemple, comme tous les exemples du suffixe הָ־, se trouve à la pause, quoique primitivement le *noun* ait dû être employé aussi en dehors de la pause. On ne rencontre הָ־ avec une pause faible que dans אראך (Zach., I, 9), qui a un טפחא, et וראך (Juges, IV, 22), qui a un זקף.

[1] Si יברכנהו (Ps., LXXII, 15) était un impératif, ce serait une exception ; mais on peut y voir un indicatif.

[2] ונמכרנו appartient, d'après les critiques, au Jéhoviste ; de même וראנו, mais avec doute ; ואגרשנו est attribué à l'Elohiste, également avec doute.

[3] Attribué à l'Elohiste.

Ce qui prouve que l'origine du *daguesch* de ־ָךָ a été complètement oubliée, c'est qu'on le rencontre avec le *vav* conversif dans ויבחרך (Is., XLIX, 7), ואמצאך (Prov., VII, 15). Sans *daguesch* on trouve וירעבך (Deut., VIII, 3) et ויכוננך (*ib.*, XXXII, 6).

A l'indicatif on trouve le suffixe ־ָךָ dans אַראך (Gen., XII, 1), אצוך (Ex., VII, 2; Jér., I, 17), תשבך (Nombr., XXIV, 22), אעזבך (Jos., I, 5; II Rois, II, 2, etc.), אככה (II Sam., II, 22), ימצאך (I Rois, XVIII, 10), אשלחך (*ib.*, XX, 34), אֶראך (II Rois, III, 14), יככה (Is., X, 24; Jér., XL, 15; Ps., CXXI, 6), אשחרך (Is., XXVI, 9), ...תודך יהללך (*ib.*, XXXVII, 18), יקבצך (*ib.*, XLIII, 5), יעזרך (*ib.*, XLIV, 2), אתקנך (Jér., XXII, 24), יכסך (Hab., II, 17), אודך (Ps., XXX, 13; CXXVIII, 28), אשחרך (*ib.*, LXIII, 2), תודך (*ib.*, LXXVI, 11), אקראך (*ib.*, LXXXVI, 7; Lam., III, 57; תנצרכנה (Prov., II, 11), ישנאך (*ib.*, IX, 8), יברכך (Job, I, 11; II, 5), יצילך (*ib.*, V, 9), אענך (*ib.*, XIV, 15; XXXIII, 12), תבעתך (*ib.*, XXXIV, 7), תכסך (*ib.*, XXII, 11; XXXVIII, 34). Le suffixe ־ָךָ se trouve dans יירשך (Gen., XV, 4), יקחך (Deut., XXX, 4), נמיתך (Juges, XV, 13; Jér., XXXVIII, 25), אצוך (I Rois, XI, 38), יאספך (Is., LVIII, 8), אמיתך (Jér., XXXVIII, 16), אטילך (Ez., XXXII, 4), תבואך (*ib.*, 11), אוכחך (Ps., L, 8), תשיחך (Prov., VI, 24), יכיחך (Job, XXXII, 4).

Au futur impératif on rencontre ־ָךָ dans ואברכך (Gen., XXVI, 3), ויעזרך... ויברכך (*ib.*, XLIX, 25), ויחנך (Nombr., VI, 25), וראך (Juges, IV, 22), וַאשלך (I Sam., IX, 26), ונעבדך (*ib.*, XI, 1, etc.), ואענך (Jér., XXXIII, 3), אראך (Zach., I, 9), תסובבך (Ps., VII, 8), יסעדך (*ib.*, XX, 3), אהללך (*ib.*, XXII, 23; XXXV, 18), אזמרך (*ib.*, CXXXVIII, 1), אברכך (*ib.*, CXLV, 2), ותצרך ...ותשמרך (Prov., IV, 6), ותרוממך (*ib.*, 8), תמגנך (*ib.*, 9), ויאהבך (*ib.*, IX, 8), ותרך (Job, XII, 7, 8), ואחוך (*ib.*, XXXVI, 2), יטך (*ib.*, 18). On trouve ־ָךָ dans וירבך (Gen., XXVIII, 1), וישמרך (Nombr., VI, 24) et ירצך (II Sam., XXIV, 23).

Il ressort de cette liste que le futur impératif a le daguesch presque toujours à la 3e personne (12 exemples contre 3), et toujours à la 1re personne (10 exemples contre 0).

Parmi les douze exemples d'indicatif en ־ָךָ, trois appartiennent aux verbes פ"ו, et six aux ע"ו; pas un verbe de ces deux catégories ne se retrouve dans les vingt-sept indicatifs avec דגש (les verbes tels que צוה et ידה étant mis à part).

Le *noun* se trouve avec le suffixe de la 1re personne dans יכבדנני (Ps., L, 32) et il est peut-être représenté par le daguesch dans תברכני (Gen., XXVII, 19, 31), תבעתני, 2e pers. (Job, VII, 14) et 3e pers. (*ib.*, IX, 34; XIII, 21). Pour le פתח simple devant ני, on peut se demander si le daguesch est tombé ou s'il y a une faute; ainsi, יאהבני (Gen., XXIX, 32), יראני (Ex., XXXIII, 20). Dans

ותראני (Nombr., XXII, 33), le *noun* serait peu admissible après un vav conversif, et dans יבדילני (Is., LVII, 3) on attendrait הבדילני. Le פתח représenterait dans ce dernier passage une leçon mixte.

Le suffixe masculin de la 3e pers. à l'impératif est הוּ־. Les exemples sont : וטָמְנֵהוּ (Jér., XIII, 4), ועבדהו (I Chr., XXVIII, 9), פרָעֵהוּ (Prov., IV, 15), ואמצהו (Deut., III, 28), וחזקהו (*ib.* et II Sam., XI, 25), האכלהו (Prov., XXV, 21), הקרבהו (Mal., I, 8), הרחקהו (Job, XI, 14), השלכהו (Ex., IV, 3, etc.), והשפלהו (Job, XL, 5), תנהו (Néh., I, 11 ; I Chr., XXI, 22), דָעֵהוּ (Prov., III, 6), שאהו (Nombr., XI, 12 ; II Rois, IX, 19), והורדהו (Ez., XXXII, 18), כוננהו (Ps., XC, 17), השבהו (I Rois, XIII, 18), והשבהו (*ib.*, XXII, 26), חיהו (Hab., III, 2), השקהו (Prov., XXV, 31), והעלהו (Gen., XXII, 2).

Cependant on trouve נוּ־ dans קחנו (I Sam., XX, 21 ; Jér., XXXIX, 12) et וקחנו (I Sam., XVI, 11). On doit y ajouter וְקָבְנוּ (Nombr., XXIII, 13) pour וקַבְּנוּ.

La forme féminine הָ־ correspondant à הוּ־ ne se rencontre que dans נְצָרֶהָ (Prov., IV, 13), אֲהָבֶהָ (*ib.*, 6) et והעמידה (Ez., XXIV, 11). Elle est remplacée le plus souvent par הָ־, dont les exemples sont : הרסה (II Sam., XI, 15), כתבה (Jér., XXX, 8), לכדה (II Sam., XIX, 28), גאָלה (Ps., LXIX, 19), ולַמֶּדה (Deut., XXXI, 19), חֻקָּה (Is., XXXI, 8), הוציאה (Ez., XXIV, 6), שימה (Deut., XXXI, 19).

On rencontre la forme נָה־ dans וקראנה (Jér., XXXVI, 15), שמענה (Job, V, 27), תננה (I Sam., XXI, 10) et קחנה (Jér., XXXVI, 14).

Comme on le voit, les formes avec *noun* sont très rares à l'impératif. Mais elles n'en méritent pas moins d'être mentionnées dans les grammaires. Le *noun* y a la même origine qu'au futur ; il correspond à l'énergique arabe et se rattache très vraisemblablement à la particule נָא.

En résumé : 1° au futur indicatif on emploie les suffixes נוּ־, נָה־ ; en poésie on emploie quelquefois הוּ־, הָ־. 2° Avec le vav conversif on emploie הוּ־, הָ־ ou הָ־. 3° Au futur impératif on se sert toujours de הוּ־, הָ־ à la 2e et à la 3e personne ; à la 1re on emploie plutôt נוּ־ que הוּ־ et toujours נָה־. 4° Le suffixe הָ־ ne s'emploie qu'à la pause, où il est plus fréquent que הָ־. On l'emploie presque toujours au futur impératif 3e personne, et toujours à la 1re personne. 5° les suffixes נִי־ et נִי־ au futur sont exceptionnels. 6° Les suffixes de l'impératif sont הוּ־, הָ־, plus rarement הָ־, נָה־, נוּ־.

MAYER LAMBERT.

CONTRIBUTIONS
A LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE
ET DES PAYS VOISINS

(SUITE [1])

IV

LE TERRITOIRE D'ISSACHAR D'APRÈS LE LIVRE DE JOSUÉ.

On a, dans une précédente étude [2], fixé les limites d'Issachar au Nord et à l'Ouest; le Jourdain formait la frontière orientale; la frontière méridionale reste indécise, bien qu'elle ait dû plus tard séparer la Galilée de la Samarie.

Nous savons seulement par Josèphe que le bourg de Ginea était un point de la ligne de démarcation : « La Samarie, dit-il, située entre la Judée et la Galilée, commence au bourg appelé Ginea, dans la Grande Plaine [3]. » Ailleurs le même historien parle encore du bourg de Ginea, sur les confins de la Samarie et de la Grande Plaine [4]. Cette donnée fut plus tard enregistrée par le moine Burchard : « De Iezrahel quatuor leucis contra austrum est Ginnin, oppidum muratum quidem sed collapsum, situm in pede montis Effraym, a quo oppido incipit Samaria et terminatur Galilæa [5]. » Il s'agit évidemment dans ce passage du village de Djenin.

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXXV, p. 185; t. XLIII, p. 161; t. XLIV, p 29, et t. XLV, p. 165.
[2] *R. É. J.*, t. XXVI, p. 12 et s.
[3] Josèphe, *Guerre des Juifs*, III, 3, 4.
[4] Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, 6, 1.
[5] Burchardus de Monte-Sion, p. 52, édit. Laurent.

Le village de Beit-Kâd, situé à l'est de Djenîn, paraît, d'ailleurs, correspondre à Beth éqed haroïm de II Rois, x, 12, situé entre Izreël et Samarie, qu'Eusèbe place en Samarie, à xv milles de Legio dans la Grande Plaine.

La frontière entre la Galilée et la Samarie est marquée, selon les Talmuds, par le village Kefr Outheni ou Outhnaï, identifié par Schwarz avec Kefr Koud [1]. On ne saurait nier que la frontière de Samarie devait passer près de Kefr Koud ni qu'il ait existé jadis dans la région une localité dont le nom rappelait celui de Kefr Outheni : on relève, en effet, sur la carte de Peutinger la route :

Cesaria
Caporcotani xxviii
Scytopoli xxiiii,

mais l'identification de Caporcotani avec Kefr Koud, malgré la similitude de nom, reste à démontrer. Le site de Kefr Koud, « comme caché dans un enfoncement de montagne [2] », semble n'avoir pu être traversé par une grande voie ; la distance de Kefr Koud à Qaïsariyèh par les pistes contournant le massif montagneux ne saurait excéder xxvi milles, tout en pouvant être ramenée à xxiiii milles ; la distance de Kefr Koud à Beisân, l'ancien Scythopolis, par la route directe qui franchit le Djebel Fukua, l'ancienne montagne de Guilboa, est d'environ xx milles ; les chiffres de l'Itinéraire devraient donc être corrigés en xxiiii et xviiii milles.

Il faut encore avoir égard à l'Itinéraire du Pèlerin de Bordeaux, qui de Césarée gagna Sciopoli (ou plus correctement Scythopolis) en passant par la civitas Maxianopolis et par la civitas Stradela (Izreël). Il compte xvii m. de Cæsarea à Maxianopolis, x m. de cette localité à Stradela, et xii m. de Stradela à Scythopolis, soit en tout xxxviiii m., au lieu des lii m. accusés par la carte de Peutinger. Y aurait-il eu deux routes parallèles, ou bien faut-il admettre l'identité de Maxianopoli et de Caporcotani ? Mais la première de ces localités figure sous le nom de Maximianopolis parmi les villes épiscopales de la Palestine seconde, dont la métropole était Scythopolis, et deux de ses évêques assistèrent l'un au concile de Nicée en 325, l'autre à celui de Jérusalem en 536. Elle tirait vraisemblablement son nom de l'empereur Maximien, mort en 310, et, par conséquent, avant cette époque elle n'existait pas, ou elle existait sous un autre nom. Ce nom quel était-il ? Caporcotani, c'est-à-dire le village des Kouthéens, population transplantée par

[1] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 57.
[2] Guérin, *Samarie*, II, p. 224.

les Assyriens après la prise de Samarie, ou bien Adad-Remmon, comme on l'a inféré du texte de Jérôme : « Adadremmon pro quo LXX transtulerunt Ῥοῶνος, urbs est juxta Iezraelem, quæ hoc olim vocabulo nuncupata est, et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon[1] ? » Mais ce texte est moins formel qu'on le pense; il nous dit seulement que du temps du savant docteur Adadremmon avait pris le nom de Maximianopolis. Rien ne s'oppose à ce que la localité ait reçu du vulgaire le nom de village des Kouthéens, comme Beisân fut appelée la ville des Scythes. Cela est plus facile à admettre que l'existence de deux routes parallèles entre Césarée et Scythopolis. L'unité de route entraîne la fusion des deux itinéraires et, par conséquent, le tracé direct par Zérin et Maximianopolis-Caporcotani ; il exclut, par suite, un détour par Kefr Koud. L'indication des Talmuds au sujet de la frontière de Samarie demeure par là même inexpliquée. — Nous essaierons plus loin de préciser l'emplacement de Maximianopolis-Caporcotani.

Sur la limite méridionale d'Issachar, le Livre de Josué (XVII, 11) nous fournit un renseignement qui, malgré son caractère un peu vague, mérite d'être pris en considération : « Manassé avait encore, dans Issachar et dans Aser, Bethchean et ses filles, Ibleam et ses filles, les habitants de Dor et de ses filles, les habitants de En-Dor et de ses filles, les gens de Thaanak et de ses filles, les gens de Meguiddo et de ses filles, et le tiers de la vallée de Napheth. » Les LXX ne mentionnent ni Ibleam, ni En-Dor, ni Thaanak. Ce texte paraît devoir être rapproché : 1° d'un passage du Livre des Juges (I, 27), « Manassé ne prit ni Bethchean et ses filles, ni Thaanak et ses filles ; il ne chassa ni les gens de Dor et de ses filles, ni ceux d'Ibleam et de ses filles, ni les habitants de Meguiddo et de ses filles » (les LXX substituent dans ce texte Βαλὰκ à Ibleam et rétablissent après Meguiddo Ἰεμβλαὰμ); 2° du passage parallèle du 1er Livre des Chroniques (VII, 29) : « aux mains des fils de Manassé étaient Bethchean et ses filles, Thaanak et ses filles, Meguiddo et ses filles, Dor et ses filles ». Cette comparaison, aussi bien que les divergences entre ces versions, conduit à proposer de rétablir ainsi qu'il suit le texte primitif du livre de Josué : « Manassé avait encore, dans Issachar et dans Aser, Betchean et ses filles, Ibleam et ses filles, les gens de Thaanak et de ses filles, les gens de Meguiddo et de ses filles, Dor et le tiers du canton de Naphet-Dor » (cf. I Rois, IV, 11). Les premières localités forment des enclaves dans Issachar, Dor étant sur le territoire d'Aser.

[1] Hieronym., *ad* c. XII *Zachariæ*.

Les sites de Bethchean, de Thaanak et de Meguiddo ont été retrouvés respectivement à Beisân, Ta'anouq et Khan el Ledjdjoun. On voit donc déjà que la frontière d'Issachar courait au sud de ces localités.

Il reste à retrouver l'emplacement d'Ibleam, que Manassé abandonna, d'ailleurs, aux lévites, ainsi que Thaanak [1].

Le second livre des Rois (IX) nous montre Joram, roi d'Israël, et Ochosias, roi de Juda, se portant à la rencontre de Jéhu, Joram tombant percé d'une flèche, Ochosias s'enfuyant dans la direction de Beth-Haggan (Βαιθγάν), frappé à son tour sur son char à la montée de Gour (ἐν τῷ ἀναβαίνειν Γαΐ) vers Ibleam, et venant mourir à Meguiddo. Beth-Haggan, *la maison du jardin*, ne saurait être confondu avec En Gannim, *la fontaine des jardins*. Si Ochosias, mortellement blessé, vient rendre le dernier soupir à Meguiddo, c'est que la route qu'il suivait le rapprochait de cette place ; Ibleam ne doit donc pas être cherché dans la direction d'En Gannim, mais dans celle de Meguiddo. Il est, au surplus, intéressant de rappeler la succession des cartouches sur les listes de Toutmès : 42. Thaanak, 43. Iblaama, 44. Kentuasna, Kuasna, Kenuasna, soit, d'après Mariette, *le jardin d'Asna*.

On ne saurait, d'ailleurs, se dissimuler que de toutes les enclaves de Manassé, celle d'Ibleam dût être la moins importante. Dans le tableau des circonscriptions administratives de Salomon (I Rois, IV), le n° 10 est assigné à Issachar, le n° 4 à Dor, le n° 5 à Thaanak et Meguiddo et à tout Bethchean, à ce qui est vers Çarthan, au-dessous d'Izreël, de Bethchean jusqu'à Abelmehola, jusqu'au delà de Ioqmeam. Ibleam n'est pas mentionné, mais, par contre, nous sommes mis en possession de renseignements détaillés qui trahissent une limite territoriale ; aussi convient-il de chercher à préciser le site des nouvelles localités énumérées.

Çarthan. Les LXX écrivent : Σεσαθὰν, Eusèbe : Σαρθάν. ὑποκάτω Ἰεζρεέλ, Jérôme : Sarthan quæ est ad radices Iezrahelis. Ces indications ne sauraient, d'ailleurs, prévaloir sur les textes relatifs à la fonte des colonnes du temple qui placent cette localité dans la vallée du Jourdain : ce fut dans le Kikkar du Jourdain que les fit fondre le roi Salomon, au gué d'Adam [2], entre Soukkoth et Çarthan (I Rois, VII, 46): ἐν τῷ πάχει τῆς γῆς ἀναμέσον Σοχχὼθ καὶ ἀνα-

[1] Josué, XXI, 25, assigne à Manassé les deux villes de Thaanak (Τανὰχ) et Gathrimmon (Ἰεβαθὰ); le texte parallèle de I Chr., VI, 55, donne Aner (Ἀνὰρ) et Bileam (Ἰεμβλάαν). On a depuis longtemps remarqué l'erreur commise par le scribe, qui a transcrit le nom de Gathrimmon, donné à la ligne précédente du texte hébreu comme ville lévitique de la tribu de Dan.

[2] Si on adopte la lecture de Moore, במעברת אדם *au gué d'Adam*, et non « dans les moules (?) de terre ».

μέσον Σειρά, écrivent les LXX. Le texte parallèle de II Chr., IV, 17, porte : « entre Soukkoth et Céréda (ἐν οἴκῳ Σοχχὼθ καὶ ἀναμέσον Σαρηδαθά). Çarthan, Σειρά, Céréda désignent évidemment la même localité. C'est d'elle encore qu'il s'agit dans le passage du Livre des Juges (VII, 23) : « jusqu'à Beth-hachitta vers Céréra, jusqu'au bord d'Abelmehola, près de Tabbath, s'enfuirent les bandes ennemies ». Céréda, Σαριρά, donna naissance à Jéroboam, fils de Nebat, l'Ephratite (I Rois, XI, 26), le premier roi d'Israël.

Abelmehola, que nous venons de voir à deux reprises associé à Çarthan, et que nous savons par ailleurs (I Rois, XIX, 16) être la ville natale du prophète Elisée, correspondrait, d'après Eusèbe, à une localité de Βηθμαιελά, située dans la vallée à X milles de Scythopolis. Or, précisément à cette distance la vallée du Jourdain est traversée par le cours sinueux de l'Oued el Mâleh, sur le bord duquel était évidemment placé Ἀβελμαελαί.

D'ailleurs, dans le voisinage on trouve Aïn es Shukk, Muntar es Shukk, avec les ruines d'une ville antique au Tell el Shukk ; un peu plus au Nord se dresse le Tell es Zakkûmeh, dont le nom rappelle Ioqmeam. Le cours inférieur de l'Oued el Mâleh a conservé le nom de Es Sherar. A une faible distance au nord de cet Oued, Aïn es Sâkut, Debbet es Sâkut et tout près les deux monticules de Tell abu Sûs jalonnent un point de passage du Jourdain.

Si, donc, il n'est pas possible de préciser absolument les sites des différentes localités précitées, du moins la région à laquelle elles appartenaient est bien définie, et l'on a reconnu une limite territoriale naturelle, qui pourrait fort bien avoir servi de frontière à Issachar.

Le Livre de Josué fait bien suivre l'énumération des villes d'Issachar de l'indication : « La ligne frontière touchait au Thabor, à Chahacim et Beth Chémech et aboutissait au Jourdain » ; mais l'on voit tout de suite que ce texte se réfère à un tronçon de la frontière septentrionale d'Issachar, jalonnée par le Thabor. Beth Chémech se retrouve au Kh. Chamsin ; Chahacim, qu'Eusèbe et Jérôme transcrivent Sasima, pourrait fort bien correspondre au Kh. Bessum, forme contractée de Betsasima, comme Beth Chean est devenu Beisân.

On est donc, somme toute, réduit à conjecturer le tracé de la frontière méridionale d'Issachar.

Pour épuiser le sujet, il nous reste à passer en revue les différentes localités attribuées à Issachar par le Livre de Josué.

1. Izreël, Ἰαζήλ, aujourd'hui Zerin.

2. Kessouloth, Κασαλώθ, ou mieux Ἀχασελώθ, Achaseluth, placé

par les *Onomastica sacra* au pied du Thabor, au village de Κσαλοὺς ou Chasalus, aujourd'hui Iksal; c'est le Kisloth-Thabor de Josué, XIX, 12, sur les confins de Zabulon.

3. Chounem, Σουνὰμ, placé par les *Onomastica* à V milles au sud du Thabor, au village de Σουλῆμ, aujourd'hui Soulam.

On a voulu [1], et non sans raison, retrouver en ce lieu le campement des Philistins, avant la bataille du Mont Guilboa; cette identification ne saurait cependant être admise sans explication.

Le texte porte : « Les Philistins se réunirent et vinrent camper à Chounem (Σωνάμ). De son côté, Saül rassembla Israël, qui installa son camp au Guilboa. Le roi aperçut les campements des Philistins, aussi eut-il peur et son cœur trembla-t-il fort » (I Sam., XXVIII, 4-5). « Les Philistins avaient groupé tout leur monde à Apheq. Israël campait près de la fontaine d'Izreël » (I Sam., XXIX, 1). Les LXX écrivent : ἐν Ἀενδὼρ τὴν ἐν Ἰεζραήλ. « Les Philistins combattirent contre Israël, qui prit la fuite devant eux. Les Israélites tombèrent percés sur la montagne de Guilboa » (I Sam., XXXI, 1; I Chr., X, 1).

Le village de Zerin est assis sur le dernier gradin de la chaîne du Djebel Fukua, qui correspond au mont Guilboa. Soulam se dresse à un peu plus de cinq kilomètres de distance sur une hauteur, au nord de Zerin. Près de Zerin est la source Aïn el Maïteh (*la source morte*). Ainsi, de Zerin on pouvait découvrir le camp philistin établi près de Schounam, dans une région riche en sources.

Ce que l'on comprend difficilement, c'est que Saül, terrifié par la vue de l'ennemi, se soit aventuré à plus de dix kilomètres de ses troupes, en passant à faible distance des tentes philistines, pour aller consulter une nécromancienne. C'est cependant ce qu'il faudrait admettre si, avec l'*Onomasticon*, on allait chercher Endor à IV milles au sud du Thabor, au village actuel d'Endour. Il est, d'autre part, curieux de constater que les LXX traduisent la fontaine d'Izreël par Ἀενδῶρ τῆν ἐν Ἰεζραήλ. Et notre étonnement redouble en voyant le Psalmiste (LXXXIII, 10) placer à Ἀενδὼρ la défaite de Midian par Gédéon, défaite qui eut lieu près En-Harod (Juges, VII, 1), dans la vallée qui descendait d'Izreël à Beth-Chean. Mais tout s'explique si l'on cherche de ce côté le théâtre de la scène de nécromancie.

4. Hapharaïm, Ἀγὶν, Αἰφραΐμ d'Eusèbe, Afraïm de Jérôme, placé par ces docteurs à Ἀφραία, Afarea, localité à VI milles de Legio vers le nord : semble, d'après la distance, correspondre aux villages de Fouleh et A'fouleh, sur les bords de l'Oued el Hufiyir.

[1] Guérin, *Galilée*, I, p. 112.

5. Chion, Σιωνὰ (LXX), Σιών d'Eusèbe, Seon ou Seen de Jérôme, situé, d'après ces docteurs, près de la montagne de Thabor. Le Psalmiste fait peut-être allusion[1] à cette localité, lorsqu'il s'écrie : « Comme la rosée du Hermon qui descend sur les montagnes de Sion » (Ps., CXXXIII, 3). Le site de Chion doit, d'après cela, être cherché sur les pentes du petit Hermon (Djebel-Dahy), peut-être à Toumrah, qui paraît avoir été une ancienne localité[2].

6. Ῥηχὼθ n'est mentionné que par les LXX ; son existence est très problématique. Peut-être le scribe a-t-il transcrit deux fois de suite le même nom en l'estropiant la première fois.

6 *bis*. Anaharath, Ἀναχαρὰθ (LXX), Ἀνέρθ d'Eusèbe, Anerith de Jérôme, appartient vraisemblablement à la même région que les localités précédentes. M. de Saulcy[3] a proposé comme emplacement le village de En-Naourah, sur le flanc nord du Djebel-Dahy ; ne conviendrait-il pas plutôt de songer au village de Malouf, où l'on a signalé les ruines d'une ville à nécropole[4] ?

7. Rabbith, Δαβερὼν (LXX). C'est le Daberath de Josué, XIX, 12, sur les confins de Zabulon. Cette ville fut assignée aux lévites (Daberath, Δαβάρα, Jos., XXI, 28 ; Dobrath, Δαβερά, Δαβώρ, I Chr., VI, 57). Aujourd'hui Dabourieh.

8. Qichion, Κισιὼν (LXX), Cision (Jér.), ville lévitique (Jos., XXI, 28), appelée sur la liste parallèle (I Chr., VI, 57) Qédech, Κέδες.

On serait tenté de placer cette localité sur les bords mêmes du Qichon, aujourd'hui Nahr-el-Mukatta, soit que la localité ait tiré son nom de celui de la rivière, ou la rivière de celui de la localité ; l'attention se porterait donc sur Ludd (ruine), Tell-Thôrah, ou Tell-esh-Shemmam de la carte du P. E. F.

Le site du Tell-abu-Qudeis semblerait devoir être écarté comme étant à une certaine distance du Nahr-el-Mukatta. On ne saurait, d'ailleurs, après réflexion, persister dans l'opinion qui identifie le Qédech d'Issachar avec la localité visée par le passage du Livre des Juges (IV, 11) : « Héber, le Qénite, avait incliné sa tente vers Elon, à Çaananim, près de Qédech. » Le chêne (Elon) de Çaananim était sur les confins de Nephtali (Josué, XIX, 33), et le Talmud[5] rend Beçaananim par Agnia de Qédech, « le bassin de Qédech ».

L'étude de la conquête de la Palestine par Josué[6] nous a conduit à proposer de chercher Qédech au Tell-el-Kaïmoun.

[1] Reland, *Palestina*, p. 225.
[2] Guérin, *Galilée*, I, p. 124.
[3] De Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, p. 23.
[4] Guérin, *Galilée*, I, p. 121.
[5] Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 224.
[6] *R. E. J.*, t. XLV, p. 169.

9. Ebeç, Ῥεβὲς (LXX), Aemes (Jér.), Αἶμ (Eus.). Site inconnu.

10. Remeth ou Ramoth, aussi appelé Iarmouth, Ῥαμὼθ, Ῥεμμὰθ, Ῥεμμὰς des LXX, Iermoth (Jér.), Ἱερμὼν (Eus.), ville lévitique.

Son nom conduit à lui assigner un site élevé. On a proposé le village de Roummaneh, près Ta'annouq ; on a rappelé, à ce propos, le passage du prophète Zacharie (XII, 11) : « Comme le deuil de Hadad-Rimmon en la plaine de Meguiddo » ; l'on a reproduit la note de Jérôme d'après laquelle Adadrimmon portait, de son temps, le nom de Maximianopolis, et l'on a, enfin, cité l'Itinéraire du Pèlerin de Bordeaux entre Césarée et Scythopolis par Stradela (Izreel).

Nous avons plus haut fait valoir les raisons militant en faveur de l'identité de cet itinéraire et de la route figurée sur la carte de Peutinger, tout en laissant en suspens la question de l'emplacement de la station Caporcotani = Maximianopolis. Le moment est venu d'essayer de la résoudre.

Roummaneh, étant à moins de IX milles de Zerin, ne semble pas convenir ; la localité cherchée devait, d'ailleurs, se trouver à XXIIII milles de Beisân, distance donnée par la carte de Peutinger pour l'intervalle Caporcotani-Scythopolis, et, par conséquent, à XII milles de Zerin, puisque le Pèlerin de Bordeaux compte XII milles entre Scythopolis et Stradela. Reportant cette distance de XII milles sur la carte en partant de Zerin et dans la direction de Qaïsariyèh, l'on tombe sur la localité qui porte aujourd'hui le nom arabe de Oum-el-Fahm « la mère du charbon ». Cette localité est, d'ailleurs, à la distance voulue, XVII à XVIII milles de Qaïsariyèh. Son site élevé justifierait l'attribution du nom de Remeth.

11. Ên-Gannim, Ἰεὼν (LXX), Ἡνγαννί (Eus.), Enganni (Jér.), ville lévitique appelée par les LXX (Jos., XXI, 29) πηγὴν γραμμάτων, et sur la liste parallèle de I Chr., VI, 58, Anem, Ἀινὰν, aujourd'hui Djenin.

11 *bis*. Τομμὰν (LXX). Ἰεὼν étant une corruption d'Aïn, on serait tenté de mettre en parallèle les groupes πήγη γράμματων et Ἰεὼν Τομμὰν, si Eusèbe et Jérôme ne nous avaient signalé l'existence d'une localité de Rethom. Son site demeure, d'ailleurs, inconnu.

12. Ên Hadda, Ἡναδδά (Eus. et Jér.), Αἰμαρὲκ (LXX).

Le nom indique le voisinage d'une source. Or, à l'est de Djenin, on trouve comme sources : Aïn-el-Hadid, source ferrugineuse maintenant tarie entre les villages de Beit-Kad et de Djelbous, jadis alimentés par des citernes ; Aïn-el-Maïteh, près de Zerin, c'est la source d'Izreël dont il a été parlé plus haut ; Aïn-Tubaun

dans la vallée; Aïn-Djeloud, source très abondante qui donne naissance à la rivière du même nom qui passe à Beïsân, et dans laquelle on a retrouvé l'Ên-Harod de Gédéon (Juges, VII, 1); Aïn, en Rihanieh, un peu plus bas dans la vallée, et, enfin, dans le massif des collines qui se dresse au nord de la vallée, une source entre Oumm-el-Thaybeh (la mère de la bonté) et Kh.-el-Haddad.

Si l'on trouvait près de l'Aïn-Djeloud des vestiges d'une localité antique, il n'y aurait pas à hésiter, Harod, Ἀρόδ et Hadda, Ἀδδά pouvant être considérés comme des transcriptions différentes d'un même nom. A défaut de ces ruines, on pourrait accueillir la suggestion de M. Guérin[1] relative aux ruines de la ville importante qui porte le nom arabe de Oumm-el-Thaybeh.

13. Beth-Paççeç, Βηρσαφής (LXX), Βηθφασις (Eus.), Betfases (Jér.). Site inconnu.

V

LES PAYS ARAMÉENS DE LA RIVE GAUCHE DU JOURDAIN AU TEMPS DE DAVID.

Les Israélites, lors de la conquête de la Terre Promise, ne se heurtèrent pas aux Araméens. A quelle époque postérieure[2] les deux peuples prirent-ils contact? On a longtemps pensé que cet événement se produisit au début de la période des Juges, Israël ayant subi plusieurs années la domination d'un roi d'Aram — Naharaïm[3]; mais, en remarquant, avec Graetz, Klostermann et Cheyne, que son libérateur fut Othoniel, le neveu de Caleb, et qu'il a dû exister une relation de voisinage entre le pays de l'envahisseur et le centre du soulèvement, Juda, on a reconnu qu'on avait été le jouet de l'erreur graphique si fréquente dans l'ancienne écriture, et qu'il fallait restituer *Edom* au lieu et place de *Aram*, le mot *Naharaïm* ayant été ajouté à la suite de la confusion commise.

Lorsque les Danites cherchèrent de nouvelles terres, ils je-

[1] Guérin, *Galilée*, I, p. 126.

[2] Il y eut contact antérieur. Deutéronome, XXVI, 5, fait du patriarche Jacob un Araméen. Genèse, XXVIII, 5, mène Jacob en Paddan-Aram à la maison de Laban ben Bethouël, l'Araméen, frère de Rebecca. Gen., XXV, 20, appelle Bethouël l'Araméen de Paddan-Aram; il était fils de Milka, femme de Nahor, frère d'Abraham (Gen., XXIV, 15). Nahor, qui habitait en Aram-Naharaïm (Gen., XXIV, 10), eut, entre autres fils, Qemouël, père d'Aram, et Bethouël (Gen., XXII, 21-22).

[3] Juges, III, 8.

tèrent leur dévolu sur Laïch, dans la vallée de Beth-Rehob, qui se trouvait bien éloignée des Sidoniens et sans relations avec Aram [1]. Plus tard, sous Saül et David, on trouve les Araméens installés dans le pays. Il y eut donc, dans l'intervalle, une poussée des Araméens qui les rapprocha d'Israël.

Les deux peuples en vinrent aux mains sous Saül ; le passage : « Alors il combattit tous les ennemis d'alentour, Moab, les Benê-Ammon, Edom, les rois de Soba, les Philistins [2] » traduit le coup d'œil circulaire d'Israël se promenant successivement sur Moab, sur Ammon, sur Aram (et non Edom), sur les rois de Soba et sur les Philistins. Le texte des LXX porte : εἰς τὸν Μωὰβ καὶ εἰς τοὺς υἱοὺς Ἀμμὼν καὶ εἰς τοὺς υἱοὺς Ἐδὼμ καὶ εἰς τὸν Βαιθαιὼρ καὶ εἰς βασιλέα Σουβὰ καὶ εἰς τοὺς ἀλλοφύλους, et porte ainsi la trace d'une autre altération apportée au texte primitif : Βαιθαιὼρ pour Beth-Rehob. Les peuples araméens que Saül eut à combattre sont bien ceux que nous allons retrouver en face de David, Rehob et Soba.

Cette nouvelle lutte fut provoquée par le traitement infligé aux ambassadeurs de David par Hanoun, roi des Benê-Ammon. « Les Benê-Ammon, voyant qu'ils étaient odieux à David, louèrent comme mercenaires Aram de Beth-Rehob et Aram de Soba (τὴν Συρίαν Βαιθραὰμ καὶ τὴν Συρίαν Σουβά καὶ Ῥοὼβ) au nombre de vingt mille fantassins, et le roi de Maaka (Ἀμαλὴκ) avec mille hommes, et ceux de Tob (Ἰστὼβ) au nombre de douze mille. » (II Sam., x, 6) « Les Benê-Ammon sortirent et se rangèrent en bataille pendant qu'Aram de Soba et de Rehob et les gens de Tob et de Maaka (Συρίας Σουβά καὶ Ῥοὼβ καὶ Ἰστὼβ καὶ Ἀμαλὴκ) tenaient la campagne. » (II Sam., x, 8.)

Dans le récit parallèle, les Benê-Ammon louent des chars et des cavaliers d'Aram-Naharaïm, d'Aram-Maaka et d'Aram-Soba (ἐκ Συρίας Μεσοποταμίας καὶ ἐκ Συρίας Μαάχα καὶ παρὰ Σωβάλ) ; ils engagent ainsi trente-deux mille chars et en plus le roi de Maaka et son peuple, qui vinrent camper devant Médeba (I Chr., XIX, 6-7).

Ainsi, dans les auxiliaires d'Ammon, on distingue deux groupes, l'un, araméen, formé des contingents d'Aram-Naharaïm, d'Aram-Maaka ou Beth-Rehob et d'Aram-Soba, l'autre, de peuples non araméens, comprenant le roi de Maaka (Ἀμαλὴκ des LXX) et les gens de Tob [3].

[1] Juges, XVIII, 7 et 28.
[2] I Sam., XIV, 47.
[3] On a parfois voulu voir dans Ich-Tôb le nom du roi de Maaka, et, pour rendre plus parfait le parallèlisme entre II Sam., x, 8, et I Chr., XIX, 6-7, supprimer l'indication du contingent de 1,000 hommes attribué par le premier texte à Maaka ; mais l'existence bien démontrée d'un pays de Tob conduit à renoncer à la correction proposée.

Battus par Joab, le chef des troupes de David, les Araméens se reformèrent et, dans une seconde campagne, marchèrent contre Israël. « Adarézer mit en mouvement Aram d'au delà du fleuve (ἐκ τοῦ πέραν τοῦ ποταμοῦ Χαλαμὰκ). Ceux-ci vinrent à Hélam (Αἰλαμ), ayant à leur tête Chobak, chef de l'armée d'Adarézer. On l'apprit à David, qui rassembla tout Israël, franchit le Jourdain et se dirigea sur Hélam. Aram se rangea en bataille devant David et la lutte commença. Aram recula devant Israël et, sous les coups de David, perdit sept cents chars et quarante mille cavaliers. Là fut mortellement atteint Chobak, chef de l'armée ennemie. Tous les rois, gens d'Adarézer, se voyant vaincus par Israël, firent avec lui leur paix et devinrent ses tributaires. » (II Sam., x, 16-19) Le récit parallèle (I Chr., xix) ne diffère que par l'état des pertes subies — sept mille hommes de char au lieu de sept cents chars, et quarante mille fantassins au lieu de quarante mille cavaliers. — Ces divergences même accusent l'origine commune des deux rédactions.

Un second compte rendu des mêmes campagnes nous est fourni par II Sam., viii, et I Chr., xviii : « David, lorsqu'il alla étendre la main sur l'Euphrate, frappa Adadézar ben Rehob, roi de Soba; il lui prit dix-sept cents cavaliers (mille chars, dix-sept cents cavaliers, lxx) et vingt mille fantassins. Il énerva tous les chevaux de char (il brisa tous les chars, lxx), n'en gardant que cent. Aram de Damas vint au secours d'Adadézer, roi de Soba; mais David frappa d'Aram vingt-deux mille hommes. Après quoi, il établit des garnisons dans Aram de Damas. Les gens du pays furent soumis à David en qualité de tributaires. » (II Sam., viii, 3-6.) Les Chroniques placent à Hamath le théâtre de la défaite d'Adadézer.

Ainsi les deux comptes rendus assignent à la lutte deux phases, défaite du roi de Soba, intervention des Araméens de Damas et leur défaite.

Pour éclairer les événements dont nous venons de percevoir le double écho, il importe de fixer sur la carte la position respective des diverses contrées envisagées.

Tob. — La terre de Tob, que Jephté habita, était voisine du pays de Gilead (Juges, xi, 3 et 5).

Maaka. — Avec les gens de Tob marche le roi de Maaka (d'Ameleq d'après les lxx) avec un contingent de 1.000 hommes. Le roi de Maaka n'a, d'ailleurs, rien de commun avec Aram Maaka ; ce serait le chef d'une tribu demeurée attachée à la terre, même après la conquête du pays par Israël. On lit, en effet : « D'Aroër sur le bord du torrent de l'Arnon, ils (Ruben et Gad) avaient toute la

plaine, Médeba jusqu'à Dibon; toutes les villes de Sihon, roi de l'Emorite qui régna à Hechbon jusqu'à la frontière des Benê-Ammon; Guilead, le pays du Guechourite et du Maakatite, toute la montagne de Hermon et le Bachan... Les Benê-Israël ne chassèrent ni le Guechourite, ni le Maakatite, Guechour et Maakat habitant encore aujourd'hui au milieu d'Israël » (Josué, XIII, 9-11). D'après l'ordre d'énumération des contrées, Maaka serait au nord de Guechour.

La situation de Guechour[1] est d'ailleurs établie par le passage II Sam., II, 9 : « Isboseth, fils de Saül, fut roi sur Gilead, sur Guechour[2], sur Izreël, sur Ephraïm, sur Benjamin, et sur tout Israël. » Guechour et Tob étaient deux cantons voisins.

A l'appui de la leçon des LXX, on pourrait rappeler la double intervention d'Amaleq au temps des Juges, une première fois avec Moab et les Benê Ammon, une seconde fois avec Midian et les Benê Kédem.

Beth-Rehob. — La position de Beth Rehob au pied du Hermon dans le territoire occupé par Dan est révélée par Juges, XVIII, 28. A la même région appartenait Abel Beth Maaka, qui fut assiégé par Joab (II Sam., XX, 19) et plus tard conquis par le roi de Damas : « Benadad envoya les chefs de son armée contre les villes d'Israël. Il frappa Iyon, Dan, Abel Beth-Maaka, et tout Kinneret et tout le pays de Nephtali » (I Rois, XV, 20). Ainsi s'explique la double désignation employée, Aram Maaka, Aram Beth Rehob.

Aram Soba. — Le roi de Soba dans le second compte rendu, qui est d'ailleurs muet sur Aram Beth Rehob, s'appelle Adadézer ben Rehob. Aram Soba dans un compte rendu comme dans l'autre joue un rôle prépondérant dans la confédération. La place qui lui est assignée par I Chr., XIX, conduit à placer son territoire au sud de celui d'Aram Maaka. On est, d'ailleurs, confirmé dans cette idée en lisant que David rapporte une grande quantité d'airain de

[1] Ce pays est distinct du pays de Guechour razzié par David quand il était chez les Philistins (I Sam., XXVII, 8). David pendant son séjour à Hébron épousa Maaka, fille de Talmai, roi de Guechour, dont il eut Absalon (II Sam., III, 3); ce dernier, après avoir tué son frère Ammon, se réfugia auprès de Talmaï, fils de Ammihour, roi de Guechour (II Sam., XIII, 37). Il est à croire que David se maria dans un pays où il avait été, plutôt que dans une région inconnue de lui. En voyant, d'autre part, une femme de Theqoa plaider auprès de David la cause du fils exilé, et plus tard Absalon aller se faire proclamer roi à Hébron, on devine l'influence de la famille maternelle. Lors donc qu'on lit, II Sam., XV, 8, *Guechour en Aram*, on est aussitôt porté à écarter comme une glose erronée les mots *en Aram*. Autrement le pays de Guechour aurait eu en même temps pour rois Talmaï et le fils de Saül. On peut enfin remarquer que, si la famille maternelle d'Absalon était originaire d'une contrée voisine de Gilead, David, fuyant devant Absalon, n'aurait pas pris le chemin de Mahanaïm.

[2] Si l'on adopte la leçon de la Vulgate.

Bétah[1] et Bèrotai[2], villes d'Adadézer (II Sam., VIII, 8), que ce métal servit à fabriquer la mer d'airain, les colonnes, bassins, etc. du Temple (I Chr., XVIII, 8) et que la coulée de ces pièces eut lieu dans la vallée du Jourdain entre Soukkoth et Çarthan (I Rois, VII, 46; II Chr., IV, 17). La situation de ces deux points est connue : ces localités devaient être voisines du lieu où le lourd butin avait été, à la fin de la campagne, emmagasiné, et l'on avait dû, d'ailleurs, y choisir pour dépôt une des villes de la rive droite du Jourdain les moins éloignées de Bétah et de Bèrotai. Cet ensemble de considérations conduit à chercher le pays de Soba à l'est ou plutôt au sud-est du lac de Gennésareth.

Le théâtre de la défaite d'Adadézer est d'après II Sam., X, 16, Hélam, d'après I Chr., XVIII, 3, Hamath, Hamath de Soba prise plus tard par Salomon (II Chr., VIII, 3). Ce pourrait fort bien être Αἰμάθ, Ἐμμαθά, Amatha, placé par l'*Onomasticon* dans le voisinage de Gadara, et célèbre par ses sources thermales, aujourd'hui Kh. Hammeh sur le bord du Cheriat el Mandour, l'ancien Yarmouk, Hieromicas de Pline (V, 16), Heromicas de la carte de Peutinger.

On pourrait peut-être rapprocher Hélam de Χαλαμάκ.

G. MARMIER.

[1] Bétah, Μετεβάκ, est appelé dans le texte parallèle (I Chr., XVIII, 8) Tibehath, Μαθαβέθ. — On croit pouvoir rapprocher de ces noms celui de Tabakat Fahil « les étages de Fahil », l'ancienne Pella, qui d'après Étienne de Byzance s'appelait également Βοῦτις.

[2] Dans le texte parallèle (I Chr., XVIII, 8) Koun.

ORDINATION ET AUTORISATION

M. Isaac Halévy a prétendu, dans son ouvrage *Dorot Harischonim*, II, p. 210 et suiv., que la notice de *Sanhédrin*, 5 *a*, d'après laquelle Rab reçut, avant de partir pour la Babylonie, l'autorisation de Rabbi, ne prouve pas que Rab retourna alors définitivement en Babylonie. D'après Halévy, Rab aurait entrepris à ce moment un simple voyage d'affaires et il serait bientôt revenu en Palestine, où il serait encore demeuré près de trente ans. C'est seulement en 219 de l'ère vulgaire, c'est-à-dire trente ans environ après la mort de Rabbi, que Rab serait retourné pour toujours dans sa patrie. Contre cette interprétation de Halévy j'ai publié un article, *Le Retour de Rab en Babylonie* (*Revue*, t. XLIV, p. 45-62), où j'ai démontré, je crois, que les affirmations de Halévy sont insoutenables. La défense de Halévy a été prise par M. Kottek, dans une brochure intitulée « Progrès et Recul » (*Fortschritt und Rückschritt*). Comme mon travail est suffisamment détaillé, le lecteur décidera aisément, sans que j'aie à y revenir, de quel côté il faut chercher le progrès. Dans les pages qui suivent, je me propose seulement de soumettre à une discussion circonstanciée le « nouveau débat » soulevé par Halévy et dont M. Kottek parle, p. 21, parce que Halévy y émet une nouvelle hypothèse, qui ne pouvait entrer auparavant en ligne de compte.

En effet, Halévy, dans ses *Dorot Harischonim*, partageait encore l'opinion courante, d'après laquelle l'autorisation que Rab reçut de Rabbi, à l'effet de trancher les procès civils et de rendre des décisions rituelles, visait la Babylonie. J'objectai, entre autres choses, à Halévy que, si, comme il l'affirmait, Rab n'avait entrepris qu'un voyage de peu de durée, il devenait impossible de comprendre pourquoi Rab avait eu l'idée de se munir de l'autorisation de Rabbi, en vue de pouvoir exercer en Babylonie des fonctions déterminées. Pour parer à cette objection Halévy suppose à présent que cette autorisation ne s'appliquait pas du tout

à la Babylonie, mais à la Palestine. Dès le premier coup d'œil cette affirmation apparaît déjà comme aventureuse, car le récit est ainsi conçu dans *Sanhédrin*, 5 *a* : « Lorsque Rab alla en Babylonie, R. Hiyya dit à Rabbi : Mon neveu va en Babylonie, peut-il enseigner ? » (voir plus loin). La double mention de la Babylonie ne laisse aucun doute : l'autorisation était bien destinée à ce pays. Mais Halévy a pensé que même l'incroyable peut devenir plausible à l'aise de subtilités, et il n'a reculé devant aucun moyen pour donner une apparence de démonstration à l'appui de sa nouvelle hypothèse. Il va sans dire qu'il n'y a pas réussi ; en outre, il s'est empêtré dans des erreurs qui sont faites pour apporter une grande confusion dans la question, si importante et si peu connue, de la nature de l'*ordination* et de l'*autorisation*.

Avant tout, Halévy croit devoir établir que Rabbi a donné à Rab, non pas une *ordination*, mais une *autorisation*, et, comme toujours, il commence par se livrer, à ce propos, à des attaques contre nos historiens. Dans Kottek, p. 21, on lit : « Pour éclaircir complètement ce point, nous voulons entrer ici dans plus de détails et ajouter à nos considérations un nouvel argument emprunté aux additions écrites que Halévy a faites à son 2e vol. et qui ont été aimablement mises à notre disposition. Halévy dit à peu près ceci : Rappoport et les autres historiens qui ont traité ce sujet pensent qu'il s'agissait ici d'une ordination, סמיכה, que Rab obtint de Rabbi et qu'il demanda plus tard au fils de Rabbi, R. Gamliel, et que Rab, pendant qu'il était en Babylonie, devait obtenir du patriarche palestinien cette ordination pour l'utiliser en Babylonie. Mais les deux points sont erronés : il ne s'agit pas d'une ordination, סמיכה, mais d'une autorisation, רשות, et la Palestine n'a jamais pu la conférer pour la Babylonie. »

L'attaque dirigée contre nos historiens est doublement injuste. D'ordinaire, Rappoport et les autres savants ne parlent pas d'ordination סמיכה, mais seulement d'autorisation רשות. Ainsi Rappoport dans *Erech Millin*, p. 140 *a*, 141 *b*, 142 *b* et 218 *a* ; Graetz, IV, 2e éd. p. 214. De mon côté, je me suis toujours servi, dans mon article sur *le Retour de Rab*, du terme « autorisation ». Il est rare que l'autorisation de Rabbi soit désignée par סמיכה ; voir Rappoport, *ibid.*, p. 222 *a* (ונסמך ממנו). Cela même n'est pas une erreur, car une partie de l'autorisation (ידין) était une סמיכה, tandis que l'autre partie (יורה) était un רשות ou attestation que le rabbin en question possédait les connaissances nécessaires. Les procès civils ne pouvaient, en effet, être jugés que par un collège de trois personnes ou un מומחה De même, certaines décisions rituelles qui demandaient

des connaissances techniques (כתמים, נדרים, בכורות) devaient être rendues par un מומחה ou un collège de trois membres. La nomination de מומחה pour ces fonctions était une ordination (סמיכה) formelle, bien que limitée. C'est ainsi qu'on dit dans j. *Haguiga*, I, 8 : מהו למנות זקנים לדברים יחידים, et le verbe מנה, dans le Yerouschalmi, signifie : « nommer » ou « ordonner ». Il en était autrement des décisions à rendre dans des questions rituelles ordinaires. Primitivement chacun pouvait statuer sur ces cas, pourvu qu'il se crût en possession des connaissances nécessaires. Mais comme des gens sans qualité s'étaient arrogé ce droit, on décida à l'époque de Rabbi qu'on exigerait, pour ces questions, une attestation d'un docteur (*Sanh.*, 5 *b*). Assurément l'ordination pouvait être conférée pour des fonctions rituelles ordinaires, mais elle n'était pas absolument nécessaire, car une permission d'un docteur suffisait en ce cas [1].

L'ordination, conférant au titulaire le droit de rendre des décisions rituelles ordinaires, avait donc pour seul but de lui permettre de se passer de l'autorisation du maître ; elle constatait simplement que la personne ordonnée avait acquis les connaissances nécessaires. L'autorisation du maître était valable exclusivement pour les décisions rituelles ordinaires. Mais elle ne conférait pas le droit de juger seul les procès civils, d'examiner les défauts des premiers-nés des animaux et les כתמים, et d'annuler les vœux. Pour toutes ces fonctions l'ordination était nécessaire en Palestine. Or, comme l'ordination de Rabbi conférait le droit de juger les procès civils (דין) et (pour Rabba) d'examiner les défauts (יתיר בכורות), elle constituait, pour cette part, une ordination. Mais comme elle donnait aussi le droit de répondre aux questions rituelles (יורה), elle ne peut être considérée à ce point de vue que comme une autorisation, une attestation. Ainsi, l'autorisation de Rabbi peut être appelée aussi bien סמיכה que רשות.

Halévy méconnaît entièrement la nature de l'ordination et de l'autorisation, et il commet des erreurs impardonnables quand il dit : « Il ne s'agit pas ici d'une סמיכה, ordination, mais d'une autorisation... L'autorisation que Rab reçut de Rabbi se rapportait *uniquement* à des fonctions à exercer à l'intérieur de la Palestine... Qu'il ne s'agisse pas ici d'une סמיכה, mais de l'autorisation de prendre des décisions rituelles — autorisation sans la-

[1] Il y avait encore une autre autorisation du docteur dans laquelle celui-ci déclarait que, pour son compte, il ne s'opposait pas à ce que le disciple rendît des décisions. Sans cette permission le disciple ne pouvait pas, par égard pour son maître, rendre des décisions du vivant de celui-ci. Cette autorisation ne nous intéresse pas en la circonstance.

quelle aucun disciple à cette époque, n'avait pas qualité pour prendre de telles décisions — c'est ce qui ressort du même passage talmudique où il est question de l'autorisation accordée par Rabbi à Rab et à Rabba bar Hana. On lit, en effet, dans *Sanhédrin*, 5 *b* : אי גמיר רשותא למה לי למשקול ? משום מעשה שהיה... תנא באותה שעה גזרו תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו (p. 22). » D'abord il est faux que l'autorisation de Rabbi ne comprenne que la permission de rendre des décisions rituelles, car elle conférait aussi le droit de juger les procès civils (דין). Halévy le reconnaît à la même page, car il dit : « En général, toute la discussion du Talmud procède de la question de savoir si le docteur qui a rendu par erreur une décision illégale est astreint à supporter la peine de son erreur... » Dans toute la discussion de *Sanhédrin* il n'est question que de procès civils. Si donc il est fait mention, dans l'autorisation de Rabbi, de procès civils, ce dont personne ne peut douter, ce n'était pas le רשות d'un maître, mais une ordination. Non moins fausse est la preuve que Halévy a apportée à l'appui de son affirmation. Le Talmud ne parle pas de l'autorisation de Rabbi en bloc, mais des parties de cette autorisation. Dans chaque débat on commence par citer les mots auxquels se rapporte la discussion. C'est ainsi qu'après avoir cité les mots אל יתיר, יתיר בכורות, le Talmud entame la discussion sur ce sujet. Puis on dit : יורה יורה אי גמיר רשותא למה למשקול... Cette discussion a donc trait uniquement à la permission de résoudre les questions rituelles. Le Talmud demande ensuite : à quelle fin la permission (ordination) était-elle nécessaire, puisqu'on peut répondre aux questions rituelles sans avoir l'ordination ? A quoi on répond que cette permission, en tant qu'elle se rapportait à des décisions rituelles ordinaires [1], n'avait pas le caractère d'une ordination, mais celui d'une attestation donnée par le maître. Le passage relatif aux procès civils n'est même pas effleuré, car on savait fort bien qu'il fallait une ordination pour juger ces procès. Halévy, citant le passage de *Sanhédrin*, omet les premiers mots יורה, יורה, pour faire croire sans doute que le débat porte sur l'autorisation tout entière de Rabbi. Mais, on ne peut le nier, des faits et de toute la discussion il ressort avec une clarté parfaite qu'une autorisation du maître, depuis Rabbi, n'était nécessaire

[1] Dans יורה sont comprises toutes les décisions rituelles, même celles qui sont exceptionnelles, comme ראיית כתמים, התר נדרים; on ne peut vouloir parler de ces dernières seulement, car, dans ce cas on les aurait fait ressortir expressément : יראה כתמים, יתיר נדרים. Mais si l'on dit, dans l'autorisation, יורה, en général, ce mot doit être rapporté aussi aux décisions rituelles ordinaires (איסור והיתר). — התרת בכורות faisait exception, et, pour cette fonction, une autorisation spéciale était nécessaire, comme nous le verrons plus loin.

et utile que pour des décisions rituelles. Pour les procès civils, par contre, une ordination était exigée en Palestine.

D'une manière générale Halévy fait fausse route. Tous ses efforts tendent à prouver que l'autorisation de Rabbi était affectée à la Palestine, où Rab, d'après lui, aurait séjourné jusque vers 219. Il se débat de toutes ses forces contre l'opinion que l'autorisation de Rabbi était une ordination et il use de tous les moyens pour démontrer qu'elle constituait seulement une permission de rendre des décisions rituelles. Il le fait, dans la croyance que l'ordination avait pleine valeur en Babylonie, mais non la permission. Cette prémisse est inexacte. En Babylonie, l'ordination elle-même ne protégeait pas le juge, en cas d'erreur, contre la responsabilité [1]. D'autre part, l'autorisation de trancher les questions rituelles ordinaires était valable en Babylonie sans aucune restriction. Le Talmud demande en effet si l'ordination (appelée aussi dans le Babli : רשות) conférée en Palestine est valable en Babylonie. Pour répondre à cette question, on raconte que Rabba b. Hana avait un jour, en Babylonie, commis une erreur dans un procès civil. Comme il en avait fait part à R. Hiyya, celui-ci lui dit qu'il était responsable de son erreur. Le Talmud en conclut que l'ordination conférée en Palestine n'est pas valable en Babylonie. Invoquant ce passage de *Sanhédrin*, Halévy dit : « En tout cas nous voyons ici clairement et nettement qu'il ne s'agit que d'un רשות, d'une permission de rendre des décisions rituelles. De plus, il ressort de notre passage que l'autorisation donnée par le patriarche ou, en général, par une autorité palestinienne n'aurait aucune valeur pour la Babylonie, car on dit : ש"מ מהתם להכי לא מהכי, ש"מ » (p. 23).

Avant tout, il ne ressort nullement de notre passage « qu'il ne s'agit que d'un רשות, d'une permission de rendre des décisions rituelles », car le Talmud parle uniquement en cet endroit de procès civil (ת"ש דרבה בר חנה דן דינא וטעה), et c'est le cas concret où le juge s'est trompé qui est envisagé. C'est pourquoi tout ce qui résulte de ce passage, c'est qu'une ordination conférée en Palestine ne protège pas le juge, en Babylonie, contre les responsabilités pour les erreurs commises. C'est seulement pour ce cas que l'autorisation donnée en Palestine ne valait rien, car pour ce cas, mais pour ce cas *seulement*, l'autorisation de l'exilarque était nécessaire. Dans les autres circonstances, procès civils aussi bien que décisions rituelles, l'autorisation octroyée en Palestine était parfaitement suffisante [2].

[1] Voir Maïmonide, הלכות סנהדרין, IV, 14.

[2] Mentionnons ici, à titre de curiosité, que dans le passage de *Sanhédrin* en ques-

Assurément l'exilarque seul avait le droit, en Babylonie, de nommer des juges irresponsables. Mais cela n'empêche pas que des juges et des décisionnaires de questions rituelles responsables pouvaient exercer leurs fonctions en Babylonie sans la permission de l'exilarque. Les sentences des juges responsables avaient force de loi aussi bien que celles des juges irresponsables et pourvus de l'autorisation de l'exilarque. Car la conclusion de la Guemara est ainsi conçue dans *Sanhédrin*, 5 *a* : שמע מינה כי לא נקיט רשותא דינידה דינא, ce qui signifie : même quand le juge n'a pas reçu d'autorisation de l'exilarque, ses sentences sont *cependant* astreignantes. Seulement ce juge doit réparer l'erreur commise. L'autorisation de Rabbi avait donc une grande signification en Babylonie : les décisions de celui qui l'avait reçue, même en cas d'erreur, liaient les parties. Par *Sanh.*, 5 *a*, nous savons que Mar Zoutra, qui n'avait reçu d'autorisation ni de l'exilarque ni du patriarche, jugeait cependant des procès civils en Babylonie. Pourquoi Rab et Rabba b. Hana, qui étaient pourvus de l'autorisation de Rabbi, auraient-ils eu, en Babylonie, moins de droits que Mar Zoutra, qui n'avait pas cette autorisation ? On répliquera peut-être qu'un מומחה seul pouvant être juge unique dans les questions civiles, il est possible que Rabbi n'eût pas le pouvoir d'attribuer à quelqu'un, *en Babylonie*, la qualité de מומחה. Mais

tion on a même trouvé une preuve du contraire, c'est-à-dire la preuve que l'autorisation donnée en Palestine était pleinement valable en Babylonie et que celle donnée en Babylonie n'était d'aucune valeur en Palestine. Ainsi on lit dans l'ouvrage והזהיר (éd. Freimann, I, folio 51 *a*) : והוא שנטל רשות מראש גולה שבארץ ישראל, ודן בבבל ובשאר ארצות, או שנטל רשות מראש גולה או מראש ישיבה שבבל, ודן בבבל ובשאר ארצות הוא שמועיל הרשות ואינו משלם אבל אם נטל רשות מראש ישיבת שבבל ודן בא"י אינו מועיל, ואם מעדה משלם, מ"ט לפי שבא"י נאמר שבט (מחוקק?) לפיכך רשותו מושר מן התשלומין בין בא"י ובין בכל הארצות, אבל בבבל נאמר בה מחוקק (שבט?)... ולפיכך אינו מועיל רשותו בא"י לפטרו מן התשלומין, אבל בבבל ובשאר ארצות מועיל, ועוד הלכה למעשה, רבה בר בר חנה היה בא"י ושמה, בא לפני ר' חייא אמר לו... ונתברר להם הדבר שמראש גולה שנטל רשות (!) וכיון שמראש גולה שבבבל היתה רשותו, לפיכך אמר לו ר"ח שלם, שאין מועיל רשות בבל בא"י... ונפסקה ההלכה מרשות בבל בא"י אינו מועיל לפטרו מן התשלומין, וכן הלכה, וכיצד הרשות, כך פירשו חכמים, שבשהיה יורד רבה ב"ב חנה לבבל בא"י (מא"י ?) בא לו ר' חייא א') דודו לרבינו הקדוש שהוא ר' יהודה הנשיא, ואמר לו בן אחי יורד לבבל, והוא צריך לישול רשות ממך... C'est juste le contraire de ce que portent nos textes de *Sanhédrin*, voir Freimann, *ad loc.* La même opinion est reproduite dans les mêmes termes par le chef de la Yeschiba de Palestine Ehiatar, mort en 1085, dans sa lettre publiée par Schechter, *J.Q.R.*, XIV, 462. Il est probable que l'auteur du *Yehiskir* et Ehiatar avaient un texte grossièrement falsifié dans un sens favorable à la Palestine. Peut-être est-on en droit de conclure de cette circonstance que le *Yehiskir* a été composé hors de la Babylonie.

cela n'est pas. Nous savons que l'ordination donnée en Palestine était valable en Babylonie avec toutes ses prérogatives, à l'exception du cas d'erreur. Concédons donc un instant à Halévy que l'autorisation de Rabbi n'était pas une סמיכה, mais un רשות : il en résulte que la recommandation de Rabbi n'aurait même pas pu permettre à celui qui demeurait en Babylonie d'y être reconnu comme מומחה. Est-ce que le patriarche, dont l'ordination conférait, en Babylonie aussi, le titre de « Rabbi », n'aurait pas été capable de faire passer pour מומחה, en Babylonie, des docteurs comme Rab et Rabba ?

Nous voyons donc qu'une autorisation octroyée en Palestine était valable en Babylonie, même pour les procès civils. Avec plus de certitude encore nous pouvons dire qu'il en était de même pour les décisions rituelles : dans ce cas, elle servait seulement à constater que la personne en question connaissait exactement les prescriptions à appliquer. Dans la législation religieuse, les Palestiniens étaient plus versés que les Babyloniens, et une attestation palestinienne, dans des questions rituelles, devait être de la plus grande importance en Babylonie également. Nous savons que les docteurs de Palestine étaient très honorés en Babylonie et que leurs décisions y étaient considérées comme définitives. Quand, une fois, Rab ne voulut pas se conformer à une décision rendue par le tribunal palestinien, ayant R. Yehouda Nessia à sa tête, Samuel le menaça de le proclamer docteur rebelle זקן ממרא (jer. *Aboda Zara*, II, 8). Des savants babyloniens avaient recours à la Palestine pour la solution de certaines questions, et le Talmud babli invoque souvent des réponses et des ordonnances palestiniennes qui étaient adressées en Babylonie (voir Rappoport, *Erech Millin*, p. 214 et ss., et Frankel, *Mebo*, p. 40). Dans *Pesahim*, 51 *a*, et *Houllin*, 18 *b*, Abayé dit : Parce que nous (Babyloniens) leur sommes subordonnés (aux Palestiniens), nous devons nous conformer à leurs décisions (dans les choses rituelles, v. Tossafot, *ad loc.*) [1]. Dans *Moed Katon*, 17 *a*, on fait le récit suivant : Rab Yehouda, ayant mis un homme en interdit, mourut. L'homme pria les savants d'annuler l'interdit prononcé par Rab Yehouda. Ils lui répondirent : « Il n'y a pas ici de docteur aussi considérable que Rab Yehouda pour annuler l'interdit de celui-ci. Rends-toi auprès de R. Yehouda Nessia (le patriarche palestinien de cette époque), c'est lui (seul) qui peut annuler l'interdit [2]. » On voit quelle importance

[1] ביון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותיהו.
[2] C'est M. Büchler qui m'a signalé ce texte.

avaient en Babylonie les décisions des docteurs palestiniens, surtout leurs décisions rituelles. Est-il possible dès lors qu'une permission, donnée en Palestine, de prendre des décisions rituelles, n'ait eu aucune valeur en Babylonie ? Disons mieux : est-il concevable que l'autorisation de Rabbi, la plus grande autorité de cette époque, n'ait pu avoir aucune importance en Babylonie ?

En voilà assez pour le côté en quelque sorte académique de la question, celui qui consiste à se demander si l'autorisation de Rabbi pouvait avoir quelque valeur en Babylonie. Si nous jetons un regard sur les textes, il apparaît avec une certitude absolue que cette autorisation s'appliquait à la Babylonie. Le récit en question est ainsi conçu : « Lorsque Rab (ou Rabba b. Hana) alla en Babylonie, R. Hiyya dit à Rabbi : Mon neveu va en Babylonie, peut-il enseigner (rendre des décisions rituelles) ? — Il peut le faire (répondit Rabbi). — Peut-il juger (des procès civils) ? — Il le peut (*Sanh.*, 5 *a*). » De la double mention de la Babylonie il ressort avec assurance que l'autorisation de Rabbi avait été demandée et obtenue pour ce pays. Quand le Talmud affirme que l'autorisation ne valait que pour les villes de la frontière babylonienne, lesquelles appartenaient à la sphère d'influence de la Palestine, il ne faut pas prendre ces mots à la lettre. Le Talmud le dit ici dans la supposition que l'autorisation a pour unique but de libérer le juge, en cas d'erreur, de sa responsabilité. C'est pourquoi on demande : si, d'autre part, l'autorisation donnée en Palestine ne vaut rien en Babylonie, pourquoi Rabba b. Hana se serait-il pourvu de cette autorisation lorsqu'il alla en Babylonie ? A quoi le Talmud répond : l'autorisation pouvait servir dans les villes frontières. Mais cette réponse forcée ne peut pas nous incliner à admettre que, de l'avis du Talmud, l'autorisation de Rabbi ne s'appliquait qu'à la Palestine. Au contraire, si le Talmud était de cet avis, la question : « Pourquoi Rabba s'est-il muni d'une autorisation sans valeur ? » n'aurait aucun sens et la réponse devrait être ainsi conçue : Il prit l'autorisation pour la Palestine, où (d'après Halévy) il voulait revenir et où il revint en effet. Si le Talmud veut restreindre la validité de l'autorisation aux villes de la frontière de la Babylonie, cela prouve seulement qu'il regardait l'autorisation comme applicable à la Babylonie. Plus loin le Talmud raconte que Rabba jugea en Babylonie un procès civil, et, ce faisant, commit une erreur. Là-dessus il demanda à R. Hiyya s'il pouvait être rendu responsable de son erreur. — Rabba doutait seulement si l'autorité de Rabbi protégeait en pareil cas contre les responsabilités, mais il devait savoir que l'autorisation de Rabbi s'appli-

quait également à la Babylonie, car autrement il n'aurait pas osé s'y présenter comme juge. — On raconte encore au même endroit comment Rabba b. R. Houna sut conserver son indépendance vis-à-vis de l'exilarque : il avait coutume de dire, en cas de différend, aux gens de la maison de ce dignitaire : « Ce n'est pas de vous que j'ai pris la permission, je l'ai prise de mon père et maître (R. Houna, disciple de Rab) ; mon père et maître l'a prise de Rab, Rab de R. Hiyya, et R. Hiyya de Rabbi. » Ainsi Rabba b. R. Houna invoquait l'autorisation de Rabbi ; c'est donc que celle-ci devait avoir quelque valeur en Babylonie. Le Talmud, croyant qu'il s'agissait du cas d'erreur, trouve là une réfutation de la décision d'après laquelle une autorisation octroyée en Palestine n'avait, pour ce cas, aucune valeur. Le Talmud écarte la contradiction par ces mots : במילתא דעלמא הוא דאוקים להו. Le sens de ces paroles obscures est sans doute : c'est dans quelque autre circonstance[1] qu'il a appliqué ces mots, mais non à propos d'une erreur commise dans un procès civil. En tout cas, il résulte de l'affirmation de Rabba que l'autorisation de Rabbi était valable à ce moment en Babylonie. Finalement le Talmud demande quel motif il peut y avoir pour que Rabbi n'ait accordé qu'à Rabba b. Hana, mais non à Rab, le droit d'examiner les défauts des premiers-nés des animaux ? Rab était pourtant plus savant que Rabba. On donne cette réponse, entre autres : Rabbi voulait procurer une plus grande considération à Rabba en Babylonie ; c'est pourquoi il lui reconnut également ce droit. Rab, au contraire, jouissait sans cela d'un grand crédit en Babylonie. De cette réponse il ressort en toute sûreté que l'autorisation de Rabbi avait été donnée pour la Babylonie. Halévy veut prévenir cette objection par la remarque suivante : « Quand Raschi, p. 5 *b*, explique לחלוק לו כבוד par ces mots : כדי שינהגו בו בני בבל כבוד, il entend par là que l'autorisation plus étendue accordée à Rabba b. Hana donnait plus de considération à ce docteur en Babylonie, où il était inconnu, mais n'avait cependant, pour la Babylonie même, aucune valeur »

[1] Sur במילתא דעלמא, cf. אינשי דעלמא (*Kiddouschin*, 80 *b*) : « des gens quelconques », et נפשות דעלמא (*Sanh.*, 4 *b*) : « des âmes en général » — Sur אוקים להו, cf. קים לי (*Sabbat*, 136 *a*) : « je sais de science certaine ». — Ce passage est expliqué de la même façon par J. Kolon, qui dit dans ses *Consultations*, n° 117 (éd. Venise, f° 124 *b*) : והא רבה בר רב הונה... וגם משמע משם דאפילו למילי אוחרן דלא שייכי בדיני מיכף הוה כייף להו... דהא מסיק עלה דרבה בר רב הונא במילי דעלמא אוקמו... Raschi n'explique pas ce passage ; Halévy, chez Kottek, p. 24, ne le traduit pas ; mais il paraît croire que le sens est : il les renvoya par de vaines paroles. Mais comment Rabba b. R. Houna pouvait-il invoquer l'autorisation de Rabbi, alors que les gens de l'exilarque devaient savoir qu'elle n'avait aucune valeur en Babylonie ? C'est pourquoi במילתא דעלמא n'a pas ici le sens de במילתא בעלמא, « par de vaines paroles ».

(p. 23, en bas). Cette idée n'a même pas besoin d'être réfutée. Il va de soi que si l'autorisation de Rabbi n'était d'aucune valeur en Babylonie, le fait qu'il avait reçu cette autorisation ne pouvait pas lui donner, dans ce pays, plus de considération.

Il reste encore deux remarques de Halévy dont je dois parler pour être complet. Halévy dit : « De la même façon il résulte de j. *Nedarim*, x, 8, qu'une autorisation donnée en Palestine n'était pas valable pour la Babylonie. Il est dit en cet endroit : אמרין קומי ר' יוסי : רב הונא שרי נדרא, ר' זירא בעי קומי ר' יוסי רב הונא ראשי מטות? אמר ליה אין רב הונא ראשי מטות... Le sens de ce passage est le suivant : On disait devant R. Yosé que Rab Houna remettait des vœux. Alors R. Zéra demanda à R. Yosé : R. Houna est-il donc ראשי מטות (c'est-à-dire : a-t-il droit de le faire comme יחיד מומחה, sans s'adjoindre deux autres personnes), mais il n'est pas ordonné (סמוך) et le fait ne s'est pas passé en Palestine avec la permission du patriarche, ou en Babylonie avec celle de l'exilarque). A quoi R. Yosé répliqua : « Si R. Houna n'est pas ראשי מטות, quel autre pourrait l'être... » (p. 24). Halévy ne dit pas comment ce passage apporte une preuve à l'appui de son affirmation. Je vois seulement que R. Zéra s'étonnait de ce que faisait R. Houna. Halévy semble croire que le R. Houna ici mentionné est le disciple de Rab, à qui a passé l'autorisation de Rabbi, et de ce que R. Zéra trouve étrange que R. Houna seul remette les vœux, il résulte pour Halévy, de ce passage, que cette autorisation n'était pas valable en Babylonie. Mais je ne crois pas que dans ce passage de *Nedarim* il s'agisse de R. Houna l'Ancien. Le ton de ce récit indique un événement local, un fait qui s'est passé dans le voisinage de R. Yosé. Aussi me paraît-il vraisemblable qu'il est question ici de R. Houna le Jeune, disciple de R. Yirmiya. Il était Babylonien et émigra en Palestine. Il ne reçut pas dans ce pays l'autorisation, car, dans la plupart des passages où il est mentionné, il porte le titre de Rab et non celui de Rabbi (voir Frankel, *Mebo*, 73 *b*, et Bacher, *Agada der palaestin. Amoräer*, III, 272). Aussi R. Zéra (le Jeune) s'étonnait-il de ce que ce Rab Houna pouvait remettre les vœux en Palestine, n'y étant pas autorisé : R. Yosé (le Jeune) répliqua : « Il peut le faire, car il est un grand savant. » De cette façon les faits ne se seraient pas passés du tout en Babylonie, mais en Palestine, et, dès lors, on ne peut tirer de ce passage aucune conclusion pour la validité ou l'invalidité de l'autorisation de Rabbi en Babylonie.

Halévy écrit encore : « Dans j. *Nedarim*, x, *i. f.* (voir aussi *Haguiga*, 1, 8) on lit ce qui suit : ? מודה לממות זקנים לדברים יחידים נשמעינה מן הדא : רב מניתיה רבי להתיר נדרים ולראות כתמים

מן דדמך בעא גבי ברידה מומי בכורות, אמר ליה איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא. אמר ר' יוסי בי רבי בון כולא יהיב ליה: לדון יחידי, ולהתיר נדרים, ולראות כתמים, ולראות מומין שבגלוי, מן דדמך בעא גבי ברידה מומין שבסתר, אמר ליה איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא. Ainsi qu'il résulte du Babli et du Yerouschalmi, après l'exposé que nous avons fait plus haut, la collation d'une autorisation de la Palestine pour la Babylonie était impossible ; il faut donc que notre passage du Yerouschalmi, qui, d'après סתמא דירושלמי, ne traite que de l'inspection des כתמים et de l'annulation des vœux, se rapporte à une permission que Rab reçut de Rabbi pour des décisions à rendre à l'intérieur de la Palestine et dont il demande l'extension au fils de Rabbi, R. Gamliel, également pour l'intérieur de la Palestine. Mais il y a plus. Du moment qu'on croyait par erreur, comme on l'a fait jusqu'ici, qu'il s'agissait d'une סמיכה, on pouvait penser que Rab, qui vivait en Babylonie, demanda à Rabbi Gamliel l'extension de la סמיכה ; mais puisqu'il s'agit seulement d'une permission de rendre des décisions rituelles (רשות), comment Rab, qui vivait en Babylonie, en serait-il venu à demander au patriarche de la Palestine le droit de permettre les premiers-nés (להתיר בכורות) et d'inspecter les כתמים et à croire qu'il ne pourrait pas exercer de telles fonctions en Babylonie sans en avoir reçu le droit du patriarche ? Tous les Amoraïm babyloniens n'ont-ils pas exercé ces fonctions, depuis Samuel jusqu'au dernier sans être allés en prendre l'autorisation en Palestine ? Mais, nous l'avons dit, non seulement aucun Amora demeurant en Babylonie n'a été prendre d'autorisation pour des décisions rituelles auprès du patriarche palestinien : une telle autorisation n'aurait eu absolument aucune valeur. C'est donc une erreur évidente que de croire que Rab, lorsqu'il vivait en Babylonie et dirigeait la Metibta, demanda au fils de Rabbi l'extension de l'autorisation. Il faut, par conséquent, séparer le passage du Yerouschalmi de celui de b. *Sanhédrin :* les deux textes parlent de choses différentes. Dans le Babli on raconte que lorsque Rab voulut partir en voyage, Rabbi lui accorda la permission de rendre des décisions rituelles à l'intérieur de la Palestine ou dans les cercles dépendant de la sphère d'influence de ce pays. Fidèle au principe : תלמיד אל יורה אלא אם כן נטל רשות מרבו, qu'un disciple ne doit pas rendre de décision rituelle sans en avoir reçu la permission de son maître, Rabbi lui donna cette permission, en disant : יורה יורה ידין ידין [1]. Dans le Yerouschalmi il est question de ce que

[1] Halévy se trompe quand il croit que l'autorisation était : יורה יורה pour les décisions rituelles, et ידין ידין pour les procès civils. Le premier mot de chaque

Rabbi désigna Rab pour inspecter les כתמים et valider les premiers-nés, dans l'endroit où lui-même, Rabbi, résidait. Il lui conféra donc par là, non seulement un droit, mais encore une fonction. L'expression du Yerouschalmi ...רב מניחיה correspond exactement à celle de j. *Taanit*, IV, 2 : רבי הוה ממני תרין ...מנויין. Il est donc clair et net que Rab resta encore en Palestine après la mort de Rabbi et qu'il demanda à Rabbi Gamliel d'étendre en sa faveur, en Palestine, les fonctions que lui avait confiées son père en Palestine... » (p. 25 et ss.).

Des considérations que j'ai développées il résulte sans plus que toute cette argumentation repose sur de fausses prémisses. Pour toutes les fonctions qui sont mentionées dans le Yerouschalmi la permission du maître ne suffisait pas ; elles exigeaient un מומחה ou un collège de trois personnes. Il ne peut donc être question, dans le Yerouschalmi, d'une permission telle que la comprend Halévy, mais d'une autorisation équivalant à une ordination. On admet donc avec raison que Rab, ayant reçu auparavant l'ordination partielle de Rabbi, voulut en obtenir de son fils l'extension. Nous savons aussi qu'une autorisation donnée en Palestine était valable en Babylonie. Quand Halévy affirme que « c'est une erreur évidente de croire que Rab, lorsqu'il vivait en Babylonie et dirigeait la Metibta, demanda au fils de Rabbi l'extension de l'autorisation », l'erreur évidente est du côté de Halévy. Une telle chose n'a pu être et n'a été affirmée par personne. A l'époque où Rab s'adressa à R. Gamliel pour obtenir l'extension de l'autorisation, il est impossible qu'il fût déjà chef de l'académie de Soura, car Rab fonda cette académie vers 219 après l'ère vulgaire et à ce moment R. Gamliel était déjà mort. D'après Rappoport, qui est visé ici, Rab adressa sa demande à R. Gamliel, de Nehardéa, peu après son arrivée dans cette ville, ou bien il entreprit un voyage de Nehardéa en Palestine afin de demander personnellement à R. Gamliel l'extension de son autorisation, ou bien encore Rabbi mourut aussitôt après avoir donné l'autorisation à Rab et celui-ci, pour en obtenir l'extension, négocia encore avant son départ avec R. Gamliel. En aucune façon, personne n'a affirmé que Rab fût déjà à cette époque chef de l'école de Soura.

C'est encore à tort que Halévy explique le Yerouschalmi en ce sens que Rabbi aurait installé Rab comme fonctionnaire dans

phrase est la question de R. Hiyya, le deuxième la réponse de Rabbi. Hamburger commet la même erreur dans *Real-Encyclopädie*, II, *s. v. Ordination*. Par la dernière phrase de l'autorisation conférée à Rab (יתיר בכורות אל יתיר), ces savants auraient pu se rendre compte que la réponse suit ici partout la question.

endroit où lui-même demeurait. Des paroles de R. Yosé b. R. Boun : « Il lui permit tout, de juger seul les procès civils, etc. » il ressort clairement qu'il s'agit ici seulement d'une collation de droits, et non d'une entrée en fonctions. Rabbi conféra à Rab un rang, il ne l'installa pas dans une charge. Le verbe מני au *paël* signifie, dans le Yerouschalmi, aussi bien que « désigner », « ordonner » ou « autoriser ». Dans le sens d'« ordonner » le Yerouschalmi se sert presque exclusivement de ce mot, tandis que le Talmud de Babylone emploie dans ce cas סמך ou נטל רשות (voir Levy, *s. v.* מני)[1]. רב מניתיה רבי doit donc être traduit dans notre passage par « Rabbi autorisa Rab », et non par « Rabbi désigna Rab ».

De plus, je ne comprends pas du tout pourquoi le récit du Yerouschalmi doit être distingué de celui du Babli. Il est vraisemblable, pour moi, que c'est d'un seul et même fait qu'il est question dans les deux Talmuds. De ce que le récit diffère quelque peu d'un passage à l'autre, ce n'est pas une raison suffisante pour songer à deux événements distincts. Les deux Talmuds divergent souvent dans la reproduction des mêmes faits (voir Frankel, *Mebo*, p. 40 et ss.). Au surplus, les divergences de nos récits ne sont pas d'une grande importance et on pourrait à la rigueur les concilier. Ainsi le Yerouschalmi parle de procès civils et de celles des fonctions rituelles que ne pouvait exercer qu'un מומחה ou un collège de trois membres, parce que c'est pour ces fonctions seulement qu'une ordination partielle était nécessaire. Les décisions rituelles ordinaires ne sont pas mentionnées dans le Yerouschalmi parce que, pour celles-ci, une simple autorisation du maître suffisait. Comme le Yerouschalmi n'a en vue que l'ordination partielle (מדור למנות זקנים לדברים יחידים), il omet, sans en tenir compte, l'autorisation de rendre des décisions rituelles ordinaires. Au contraire, le Talmud babli raconte, sans aucune arrière-pensée, comment le fait s'est passé ; c'est pourquoi il parle aussi de cette permission (יורה), expliquant qu'elle doit être considérée, non comme une ordination, mais comme une permission du maître. De plus, dans יורה sont comprises, outre les décisions rituelles ordinaires, la remise des vœux (התר נדרים) et l'inspection des taches (ראיית כתמים), qui sont également des lois religieuses ; c'est sans doute la raison pour laquelle ces deux fonctions ne sont plus mentionnées dans le Babli. Seule la validation des premiers-nés (התרת בכורות) faisait exception, parce

[1] Les actes en vertu desquels les juges étaient installés en Babylonie étaient également appelés פתקי דרשותא, voir Harkavy, *Responsen der Gaonim*, p. 355.

que cette fonction faisait partie des prérogatives du patriarche [1]. C'est pourquoi R. Hiyya se croyait autorisé à poser la question : יחזיר בטרוה. En réalité, Rabbi fit ici une exception et refusa ce droit à Rab, entièrement d'après l'un, en partie seulement d'après l'autre (R. Yosé b. R. Boun).

Mais s'il plut à Rab d'obtenir du patriarche Gamliel l'autorisation de valider les premiers-nés des animaux, il y avait à cela une bonne raison. Rab était préoccupé de l'idée de fonder en Babylonie une Académie avec un tribunal particulier, à l'exemple de l'Académie et du tribunal du patriarche palestinien, qui étaient considérés comme faisant suite au Sanhédrin d'autrefois [2]. Il voulait créer aussi en Babylonie une institution qui prît la place du Sanhédrin et fût autant que possible indépendante de l'exilarque. Il parvint à fonder à Soura une Académie avec un tribunal suprême (בית דין גדול), à côté de celui de l'exilarque, comme le raconte Scherira (Neubauer, *Anecdota*, I, 27, 29) et comme je l'ai retracé (*Revue*, XLIV, 61). L'école de Soura était organisée à l'image du Sanhédrin (Nathan Babli, chez Neubauer, *Ibid.*, II, 87) ; aussi était-elle regardée comme une espèce de Sanhédrin [3]. Des Consultations qui émanent de l'Académie de Soura parlent du grand et du petit Sanhédrin de leur école [4]. L'école

[1] *Yoma*, 78 *a* (cité par Halévy).

[2] Cf. וארבעת אלפים ומאתים ושמונים לבריאת עולם עלה לארץ ישראל והוה ראש סנהדרין (*Séder Olam Zoutta*, *i. f.*). Plus tard encore il est parlé de סנהדרין גדולה et de סנהדרין קטנה en Palestine par Ben Méir, en 921 (*Revue*, XLII, 181, 182) et dans une Consultation palestinienne de 960 (Büchler, *ibid.*, XLIV, 23).

[3] Scherira écrit : והוו (en Babylonie) ואף על פי כן היו מרביצין תורה הכא להו ראשי גליות מביה דוד אבל ראשי מתיבתא [וסנהדרין] לא הוות בהון... ועד דאיפטר רבי בריש גלותא הוה נהיגין בבבל ולא בראשי מתיבתא ונשיאים דאינון ראשי סנהדרין בארץ ישראל... (Neubauer, I, 27) וקניה רב לגנותא... וכגון [דהתם] תלמידי מובא ורבץ שם תורה [והרבה] וקבע שם ב"ד. והיו [בבבל] שני בתי דינין גדולים, חד בנהרדעא דהוה (*ibid*, p. 29) ...בבר וחד בסורא דקבעיה רב. Ainsi, jusqu'à la fondation de l'école de Soura par Rab, il n'y avait pas en Babylonie d'académie qui pût remplacer le Sanhédrin. C'est seulement après la mort de Rabbi qu'il s'en constitua dans ce pays, et d'abord à Soura, grâce à Rab. Plus tard Samuel aussi convertit en Académie l'école de Nehardéa.

[4] Ainsi le Gaon de Soura Amram écrit : קבלו שלום ממני וממר רב צמח דיינא דבבא ומן רישי כלי ומכל החכמים המסורים שהם במקום סנהדרי גדולה ומן בני קיומו שהם במקום סנהדרי קטנה (l. סיומי, voir Halberstam, *Teschouvoth*, V, 137) (*Consult. d. Gaonim*, éd. Lyck, n° 36). Nous ne savons pas encore si les Gaonim de l'école de Poumbadita avaient coutume d'écrire ainsi. Sémah mentionne סנהדרי קטנה et סנהדרי גדולה dans une Consultation qui date de l'époque où il était chef du tribunal de l'exilarque de Bagdad, voir Harkavy, *Resp. der Gaonim*, p. 389. Ce fait a encore besoin d'être étudié, car les exilarques ne recevaient pas de consultations (Nathan, chez Neubauer, II, 86). En tout cas, il est constant que le

de Soura n'aurait pu élever la prétention d'être considérée comme faisant suite au Sanhédrin, si son fondateur ne s'était pas muni de l'autorisation du patriarche. Car les patriarches étaient dans le principe les présidents du Sanhédrin et, plus tard, du tribunal suprême qui prit la place du Sanhédrin. Il est donc facile de comprendre pourquoi Rab voulait obtenir des patriaches l'autorisation d'exercer son activité en Babylonie. C'est seulement grâce à cette autorisation qu'il pouvait donner à l'école de Soura le caractère d'un Sanhédrin et lui assurer la plus grande indépendance possible vis-à-vis de l'exilarcat.

Les affirmations de Halévy, dans sa nouvelle discussion, sont donc insoutenables. Au contraire, il est sûr que l'autorisation que Rab reçut de Rabbi était une ordination partielle qui comprenait aussi la permission de répondre aux questions rituelles ordinaires. Les ordinations même partielles étaient valables en Babylonie, sauf en cas d'erreur du juge. De même, la permission d'un docteur palestinien pour les décisions rituelles conservait toute sa valeur en Babylonie. L'autorisation que Rab et Rabba reçurent de Rabbi visait la Babylonie, et nous avons vu que Rabba en fit usage dans ce pays. Rab, à l'époque où il obtint l'autorisation de Rabbi, devait déjà être résolu à retourner en Babylonie. En effet, il revint dans sa patrie aussitôt ou peu de temps après. Plus tard il alla à Soura et y fonda une école supérieure telle qu'il n'y en avait pas encore en Babylonie. L'étude principale y consistait dans l'explication de la Mischna de Rabbi, à la naissance de laquelle il avait assisté, ainsi que je l'ai montré à la fin de mon article *Le Retour de Rab en Babylonie* (*Revue*, XLIV).

A. Epstein.

académies babyloniennes se considéraient quasiment comme des Sanhédrin. Halévy (*Dorot harischonim*, III, 218) le conteste et affirme que les mots de grand et petit Sanhédrin sont simplement des qualifications honorifiques données aux différents savants des écoles. Mais comme l'organisation des écoles babyloniennes rappelait celle du Sanhédrin, on conçoit facilement qu'elles se soient considérées comme remplaçant le Sanhédrin. C'est aussi ce que semblent indiquer les mots שהם במקום סנהדרי גדולה....

UN PAPYRUS BIBLIQUE

Voici, de nouveau, une surprise dont nous sommes redevables au sol égyptien : c'est un papyrus hébreu contenant le *Décalogue* et le *Schema*, mais sous une forme différente de celle du texte massorétique. M. Cook vient de le publier avec un fac-similé photographique et un commentaire très copieux dans les *Proceedings of the Society of biblical archæology* (t. XXV, part 1, p. 34-56). Cette pièce appartient à M. Nash, mais on ne nous dit pas comment elle est entrée en sa possession ni d'où elle provient.

Comme on le sait, les papyrus hébreux sont jusqu'ici en nombre très restreint et, d'autre part, ne contiennent aucun fragment de l'Écriture. A ces deux points de vue déjà, la découverte est des plus précieuses. En outre, ceux que nous possédions sont d'une époque relativement récente, postérieurs de plusieurs siècles à l'ère chrétienne ; l'écriture en est toute semblable à celle des plus vieux manuscrits. Or, celui-ci est certainement très ancien ; les caractères ont toutes les particularités distinctives de ceux des inscriptions palmyréniennes et surtout nabatéennes, lesquelles ne dépassent pas le IVe siècle. M. Cook lui assigne pour date le IIe siècle, et il n'y a aucune raison de combattre cette hypothèse. Le papyrus Nash est donc appelé à servir de point de repère pour la constitution de la paléographie hébraïque. L'examen de ces particularités serait digne de retenir un instant l'attention, mais comme nos lecteurs n'ont pas sous les yeux le fac-similé, il serait oiseux d'insister sur ce point. Aussi bien avons-nous mieux à faire : il nous faut discuter la thèse de l'éditeur, d'après lequel le contenu de ce papyrus serait un *extrait* du Pentateuque. Comme il offre des variantes importantes, non seulement avec la recension de la Massora, mais encore avec les plus anciennes versions, ce serait un document du plus haut prix pour la critique du Pentateuque.

Pour mettre à même les lecteurs de suivre notre argumentation, il est indispensable de reproduire la pièce en litige, dont le déchiffrement, d'ailleurs, est très aisé et ne prête presque à aucun doute.

[אנכי י]הוה אלהיך אשר [הוצא]תיך מארץ מ[
]אלהים אחרים ע[ל פנ]י לוא תעשה[
]אשר בשמים ממעל ואשר בארץ[
]מתחת לארץ לוא תשתחוה להם[
]אנכי יהוה אלהיך אל קנוא פקו[ד
]ם על שלשים ועל רבעים לשנאי[
]לאהבי ולשמרי מצותי לא ת[
א]להיך לשוא כי לוא ינקה יהוה[
ש]מה לשוא זכור את יום השבת ל[
]ם תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום[
]אלהיך לוא תעשה בה כל מלאכה[
]עבדך ואמתך שורך וחמרך וכל ב[
]בשעריך כי ששת ימים עשה י[
]ם ואת הארץ את הים ואת כל א[
וינח]]השביעי על כן ברך יהוה את [
השביעי ויקדשיו כבד את אביך ואת אמ[ך
ייטב לך ולמען יאריכון ימיך על האדמה[
יהוה אלהיך נתן לך לוא תנאף לוא תרצח לו[א
]תג[נב לוא תענה ברעך עד שוא לא תחמוד[
]וא תתאוה את ב[י]ת רעך שד[הו
וש]ורו וחמרו וכל אשר לרעך
]ים והמשפטים אשר צוה משה א[ת
]במדבר בצאתם מארץ מצרים ש[מע
ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד הוא וא[
. . . . . ל. . . . . .

C'est, comme on le voit, le Décalogue selon l'Exode (avec des divergences que nous examinerons plus loin), suivi du commencement du *Schema*.

Un détail arrête immédiatement l'attention, c'est la phrase qui s'intercale entre le Décalogue et le Schema, phrase qui n'est ni dans le Pentateuque, ni dans le rituel de la synagogue. Or cette phrase, comme l'a reconnu M. Cook, correspond exactement à un verset qui se lit dans la Septante avant le Schema et qui manque dans le texte massorétique. Ce verset, qui doit se restituer sûrement ainsi :

ואלה החקים והמשפטים אשר צוה משה את בני ישראל במדבר בצאתם מארץ מצרים

est ainsi conçu en grec : καὶ ταῦτα τὰ δικαίωματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος (variante : Μωυσῆς) τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου.

D'après M. Cook, le Décalogue finissant, dans le Deutéronome, au ch. v, 19, et le Schema commençant un peu plus loin, au ch. vi, 4, on a simplement omis les versets intermédiaires, v, 19-30, et vi, 3. Cette opinion est insoutenable, puisque le Décalogue du papyrus n'est pas celui du Deutéronome, mais représente en gros celui de l'Exode. M. Cook s'est résigné à cette idée cependant pour ne pas adopter celle qui se présente immédiatement à l'esprit. La seule juxtaposition, en effet, de ces deux morceaux, qui ne se suivent pas dans le Pentateuque, montre que le papyrus n'est pas un extrait ordinaire de la Bible, mais un écrit servant à un usage *particulier*, domestique ou synagogal. Tout le monde sait que, dans l'ancien rituel de la synagogue, on récitait chaque jour le Décalogue et le Schema — le Décalogue en premier et le Schema ensuite — et que cet usage ne fut aboli qu'à cause du parti qu'en tirait le christianisme : les judéo-chrétiens, ou Minim, voyaient dans le choix du Décalogue la confirmation de leur thèse que seuls les dix commandements ont été révélés à Moïse sur le Sinaï. C'est ainsi, tout au moins que deux rabbins (R. Matna et R. Samuel b. Nathan) expliquent l'abrogation de ce rite (j. *Berachot*, 3 *c*). Cette mesure était déjà un fait accompli avant le milieu du IIe siècle, puisque R. Nathan, qui a vécu à cette date, en parle déjà. Deux rabbins babyloniens, au IVe et au Ve siècles, voulurent restaurer l'usage dans leur ville, mais on leur rappela l'abrogation qui en avait été faite, et ils se le tinrent pour dit [1].

A l'époque qui précède la destruction du Temple, l'usage était si bien consacré que les prêtres récitaient le matin le Décalogue suivi du Schema [2].

M. Cook n'ignorait pas ces faits, et, dit-il, il penchait d'abord à voir, en conséquence, dans ce papyrus une pièce liturgique. Mais deux considérations l'ont obligé à écarter cette hypothèse : 1° la présence du verset qui sert d'introduction au Schema, 2° l'absence des eulogies qui, dans le rituel, accompagnent la récitation du Schema.

[1] *Berachot*, 12 *a*. Salomon Louria (Consultations, n° 64) veut que la mesure ne soit valable qu'en public ; mais dans le privé, il faut, d'après lui, réciter le Décalogue, et, en effet, les rituels de prières ont inséré le morceau parmi ceux qui se disent chaque jour par les fidèles.

[2] Mischna, *Tamid*, v, 1.

Ces considérations auraient quelque valeur si cette pièce était d'origine palestinienne; mais comme, sans le moindre doute, elle est égyptienne, il résulterait seulement de ces particularités que les synagogues égyptiennes, d'accord avec celles de la Palestine pour le choix des lectures liturgiques, ne l'étaient pas sur tout ce qui concerne cette récitation. Il y a plus, la deuxième objection n'est aucunement fondée. M. Cook suppose qu'il faudrait, suivant le rite palestinien, une eulogie entre le Décalogue et le Schema, mais c'est, croyons-nous, une erreur : l'eulogie n'est pas destinée à servir d'introduction au Schema en particulier, mais à la récitation d'un extrait du Pentateuque [1]. Le fidèle, avant cette récitation, remercie Dieu d'avoir donné à Israël une preuve de son amour en lui révélant sa Loi. Lors donc que les deux morceaux étaient lus consécutivement, l'eulogie précédait nécessairement le premier. Les deux extraits se suivaient sans interruption, comme le Schema lui-même a été suivi immédiatement des deux péricopes qui lui sont actuellement annexées, והיה עם שמע et ויאמר.

Quant à l'insertion, avant le Schema, du verset qui se lit dans la Septante et qui n'est pas dans l'hébreu, elle montre seulement que l'exemplaire du Pentateuque dont se servaient les Juifs d'Égypte était d'accord sur ce point avec le grec. Notre papyrus nous apprendrait, en même temps, que la traduction des Septante n'avait pas évincé — au moins dans une certaine région de l'Egypte — la connaissance et la récitation des passages consacrés de la Bible hébraïque. S'il date du Ier ou du IIe siècle, la constatation est des plus instructives.

Mais qu'importe que ce papyrus ait servi à un usage liturgique ou soit un extrait du Pentateuque : les variantes qu'il offre avec le texte massorétique ne doivent-elles pas être retenues pour la critique de la Bible? En effet, un texte lu à la synagogue, même mêlé à la prière, devait représenter la leçon reçue et consacrée, et ne devait pas différer de celui du rouleau de la Loi. Seulement est-il avéré que ce papyrus était employé à la synagogue? Rien ne le prouve et il est tout autant licite de lui assigner un usage domestique. Dans ce cas, le scribe ne devait pas beaucoup s'embarrasser des règles sévères prescrites pour la copie des rouleaux sacrés; peut-être même écrivait-il de mémoire. En d'autres termes, notre papyrus ne représente pas

[1] La lecture du Schema a été instituée pour répondre à l'obligation de méditer la Loi jour et nuit, c'est-à-dire soir et matin. Naturellement on a choisi intentionnellement ce paragraphe, mais l'objet essentiel de cette récitation était celui qui vient d'être dit.

l'œuvre d'un scribe professionnel, mais d'un amateur. Cet amateur, d'ailleurs, n'était qu'un demi-savant, et ainsi s'expliquent nombre de particularités. C'est par ignorance et pour mieux reproduire la prononciation qu'il écrit toujours לוא pour לא, (comme dans Jérémie) ויקדשיו pour ויקדשהו, qu'il adopte la *scriptio plena* (תעבוד, תחמוד, etc.); c'est pour avoir une idée erronée de l'ancienne orthographe qu'il emploie le ה comme affixe pronominal de la 3e pers. masc. sing., au lieu de ו, et qu'il met שמה au lieu de שמו et בה au lieu de בו.

Écrivant de mémoire, ce pseudo-scribe mêle sans cesse à la recension du Décalogue de l'Exode, qu'il reproduit en gros, des variantes de celle du Deutéronome. C'est ainsi que s'expliquent l'addition de שורך וחמורך וכל au 4e commmandement, de למען ייטב לך au 5e, la leçon עד שוא au 9e, et en général la teneur du 10e. Que s'il remplace את יום השבת par את יום השביעי, c'est qu'il se rappelle Genèse, II, 3, qui se récite tous les vendredis. Les leçons qui paraissent préférables à celles du texte massorétique, וביום, au lieu de ויום, l'addition de בה (= בו), sont des corrections inconscientes tendant à rendre la phrase plus coulante. Ce qui montre le mieux le peu de cas à faire de ces divergences, c'est la transposition des 6e et 7e commandements, due évidemment à une étourderie.

La variante la plus curieuse est l'addition du mot הוא après אחד dans la première phrase du Schema. Ce détail nous avait d'abord fait penser à une retraduction du grec, car la Septante porte εἷς ἐστίν ; mais comme pour le reste du papyrus cette explication serait inadmissible — il eût été impossible à un Juif égyptien de retrouver si heureusement l'original hébreu —, il faut attribuer l'insertion de ce mot הוא à l'une des causes susdites : le désir de rendre la proposition plus claire. En Palestine, nul ne se serait permis de pareilles libertés avec le texte et nul, surtout, n'aurait eu la pensée d'ajouter ce mot הוא à la première phrase du Schema. En effet, on avait l'usage de prolonger l'articulation du *dalet* final (baraïta, j. *Berachot*, 4 *a* ; b. 13 *b*), Akiba, au dire de la tradition, mourut en prononçant le mot אחד, dernier mot de la profession de foi israélite, toutes choses qui supposent bien que la phrase se terminait avec ce vocable. Mais, encore une fois, nous sommes en Égypte, où, sans le moindre doute, les prescriptions rabbiniques ne devaient pas toutes être en vigueur.

S'il fallait une autre preuve du caractère, pour ainsi dire, populaire de ce papyrus, il suffirait de montrer l'absurdité de la thèse qui y voit un extrait du Pentateuque. Oui ou non, croit-on qu'il y ait jamais eu un exemplaire de la Tora où, soit dans l'Exode, soit

dans le Deutéronome, le Décalogue ait présenté cette forme hybride? M. Cook lui-même n'ose pas le dire nettement; aussi bien, aucune version, à commencer par la Septante, n'autorise-t-elle une pareille conjecture. Or, si la main du scribe improvisé se manifeste dans cette fusion des deux versions du Décalogue, quelle valeur accorder aux autres variantes qui émaillent notre papyrus?

A notre avis, cette pièce, d'un très grand intérêt pour la paléographie, n'en offre, pour ainsi dire, aucun pour la critique du texte biblique. Elle atteste seulement l'existence, chez les Juifs d'Égypte, d'une Tora où le Schema était précédé de l'introduction qui se lit dans la Septante. En outre, elle montre que le choix du Décalogue et du Schema, comme morceaux représentatifs du Judaïsme, n'était pas resté propre à la Palestine. Enfin, elle est la preuve de la connaissance de l'hébreu parmi les Juifs d'Égypte encore au IIe siècle de l'ère chrétienne [1].

Au moment d'envoyer à l'impression ces quelques notes, nous prenons connaissance d'un article de M. F. C. Burkitt, consacré au même sujet (*Jew. Quarterly Review*, t. XV, p. 392 et suiv.). Nous sommes heureux de nous être rencontré avec le savant Anglais sur le fond du litige. Ainsi s'exprime-t-il (p. 398) : « Il est impossible de résister à l'impression que le papyrus donne un texte contenant des éléments empruntés en même temps à l'Exode et au Deutéronome, une sorte de texte comme il a pu s'en former dans une œuvre liturgique, fondée à la vérité sur le Pentateuque, mais non une transcription directe de l'Exode ou du Deutéronome. » « Ce n'est pas la reproduction savante d'un manuscrit, mais un monument de religion populaire donnant un texte du Décalogue avec les difficultés grammaticales résolues » (p. 402). « Le texte du quatrième commandement donne une leçon plus facile ». M. Burkitt veut même (p. 399) que ce papyrus contienne « le culte journalier d'un pieux Juif égyptien *vivant avant l'abolition de l'usage* ». C'est admettre que la réforme a nécessairement passé de Palestine en Égypte, ce qui n'est pas démontré.

ISRAEL LÉVI.

[1] Prétendre que le scribe aurait été un des zélateurs venus en ce pays après la prise de Jérusalem ou un de leurs descendants serait absurde, car celui-là n'aurait pas, par exemple, inséré le verset conservé seulement dans la Septante.

LES

DIVISIONS ADMINISTRATIVES DE LA PALESTINE

A L'ÉPOQUE ROMAINE

La conquête de la Palestine par Pompée, en 63 avant l'ère chrétienne, mit bien la Palestine, pour longtemps, sous la domination romaine, mais les principes de l'administration de la nouvelle province n'étaient à ce moment nullement établis. Depuis la première conquête jusqu'à l'époque byzantine on remarque dans l'administration de la Palestine de réels changements, dont quelques-uns n'ont pas encore été exactement étudiés. Cette remarque s'applique surtout à la période postérieure, sur laquelle nous n'avons aucune source digne de foi; quelques renseignements rabbiniques qui se sont conservés sur cette question n'ont pas encore été, en général, utilisés.

La plus ancienne période est clairement présente à l'esprit et il suffira d'en esquisser le tableau à grands traits. En 63 avant l'ère vulgaire, la Judée devint une partie de la province de Syrie, tout en jouissant d'une certaine autonomie, particulièrement en ce qui concernait les impôts, qui étaient autrement réglés en Judée que dans le reste de la Syrie. Nominalement depuis 40 avant l'ère chrétienne, mais en fait depuis 37 seulement, la Judée fut un royaume sous le gouvernement d'Hérode, quoique ce prince ne fût, pour ainsi parler, que le procurateur de l'empereur romain décoré du titre de roi. A la mort d'Hérode, le pays fut divisé en trois parties : la Judée propre (avec Samarie et l'Idumée) échut à Archélaüs, qui prit le titre d'ethnarque ; la partie nord-est (Trachonitide, Auranitide, Batanée, Gaulanitide et Iturée) et la Galilée furent érigées en tétrarchies. Après deux ans de gouvernement, Archélaüs fut déposé et la Judée fut administrée par des procurateurs (6-41 de l'ère vulgaire). Agrippa I réunit encore une fois

tout le pays sous son pouvoir (41-44), et la Judée propre fut de nouveau gouvernée, de 44 à 66, par des procurateurs qui, au point de vue militaire et judiciaire, étaient soumis au légat de Syrie.

A la suite de la Révolution juive, la Palestine fut séparée de la Syrie et reçut, en 66 de l'ère vulgaire, un légat impérial dans la personne de Vespasien. Après la prise de Jérusalem, survenue en l'an 70, la Judée [1] resta encore une province distincte, c'est-à-dire administrée, non par un procurateur, mais par un légat, ordinairement de rang prétorien, mais, en temps de guerre, de rang consulaire. Cette situation de la Palestine dans l'Empire ne fut pas non plus modifiée par la guerre de Bar-Cochba, de sorte que la Palestine figura pendant cent ans environ comme une province indépendante de l'empire romain.

Les incertitudes touchant la situation de la Palestine ne commencent que sous Marc-Aurèle. Après la guerre parthique (162-165) Marc-Aurèle abandonna le gouvernement de « toute l'Asie » à Avidius Cassius [2]. Comme Avidius Cassius, qui prit plus tard le titre d'empereur, eut aussi à réprimer une révolte en Egypte, Borghesi [3] croit qu'il n'aurait pas pu le faire s'il n'avait pas gouverné aussi la Palestine placée sur son chemin ; il faut donc que la Palestine ait été rattachée à ce moment à la Syrie. Cela résulte aussi, d'après Borghesi, de ce qu'Hérodien (livre II, ch. 7) dit formellement de Pescennius Niger, qu'il administrait toute la Syrie et que c'était, dans les troubles d'alors, une fonction importante, car la Phénicie aussi, ainsi que toute la contrée jusqu'à l'Euphrate, lui était soumise.

Pour donner une idée de la rigueur de fer de Pescennius Niger [4], son biographe rapporte de lui le trait suivant. Comme, près de l'Egypte, les soldats de la frontière lui demandaient du vin, il répondit : Vous avez le Nil et vous demandez du vin ! Lorsque les Palestiniens le prièrent d'alléger leurs impôts trop lourds, il répondit : Vous voudriez voir vos champs allégés du poids de l'impôt; je voudrais, moi, imposer l'air même que vous respirez [5] ! Le plus simple, ici encore, est d'expliquer le passage comme si Niger, dont

[1] La question si le terme officiel était Judée ou Palestine sera examinée plus loin.

[2] Dion Cassius, LXXI, 3 : τὸν μέντοι Κάσσιον ὁ Μάρκος τῆς Ἀσίας ἁπάσης ἐπιτροπεύειν ἐκέλευσεν.

[3] *Œuvres complètes de Bartolomeo Borghesi*, Paris, 1865, IV, 161 : « Il governo di Avidio confinava coll' Egitto, e quindi accorse a reprimere la sedizione dei Bucoli, il che non avrebbe potuto fare se non avesse avuto sotto la sua giurisdizione l'intermedia Palestina. »

[4] Sur la situation des Juifs sous Pescennius Niger, v. Graetz, *Geschichte der Juden*, 3e éd., IV, 208. Sur אנגרא, dans *B. Meçia*, 46 *b*, qui ne signifie pas : monnaie de « Niger », cf. *Lehnwörter*, II, 63.

[5] Spartien, *Pescennius*, ch. VII.

les soldats se trouvaient à la frontière de l'Egypte et qui avait affaire avec des Palestiniens [1], administrait naturellement la Palestine en même temps que la Syrie; mais Borghesi ne tire pas cette conséquence, il se contente d'admettre que la domination de Niger s'étendait jusqu'à la branche pélusiaque du Nil. Même de cette interprétation il résulte, pour l'administration de la Palestine, que la province de Syrie comprenait, pour le moins, tout le littoral depuis Sidon jusqu'à Péluse et, par conséquent, que les villes phéniciennes et helléniques étaient séparées de la Palestine. Toutefois, Borghesi admet pour une autre raison la réunion de la Palestine à la Syrie; une inscription [2] qu'il place à l'époque de Commode (180-192) parle de M. Cornelius Nigrinus Curiatius Maternus comme d'un légat de « toute » la Syrie, terme qui correspond à l'expression d'Hérodien « toute la Syrie » (Συρία ἁπάσῃ), qu'il ne faut donc pas changer en Cœlé-Syrie. Le partage de la grande province de Syrie est, d'après Borghesi, l'œuvre de Septime-Sévère (193-211) et il fut inspiré non pas tant par le désir de punir la capitale Antioche [3], qui s'était donnée à Pescennius Niger, que par la judicieuse considération politique qu'il n'était pas bon de mettre entre les mains d'un seul tout l'empire de l'Orient. Tertullien connaît ce partage quand il dit que Damas fut réunie à l'Arabie [4], mais qu'auparavant, lors du partage de la Syrie, elle appartenait à la *Syrophénicie* [5]. Le titre de « Syria » disparaît à ce moment et est remplacé par « Syria Cœle » et « Syria Phœnices », et la Palestine faisait partie de cette dernière province. Borghesi le prouve par ce fait que Dion Cassius, parlant des pays qui ont leurs propres préfets (III, 12), cite seulement la Cœlésyrie et la Phénicie, mais non la Palestine.

Différente est l'interprétation de Tillemont; d'après lui, malgré la division en *Cœle Syria* et en *Syria Phœnices*, toute la contrée était administrée par un seul légat. Tout autre encore nous apparaît la position de ces provinces d'après l'interprétation de Kuhn [6],

[1] A la vérité, Spartien dit seulement « Palaestinis regentibus », mais il est probable que c'est bien les Juifs qu'il a en vue; cf. Graetz, *op. cit.*, 297. On peut remarquer que les anciens auteurs évitent çà et là le nom de « Juifs »; c'est le cas, par exemple, d'Appien, *Bell. civ.*, V, 75, qui fait d'Hérode le roi des Iduméens et des Samaritains et ne nomme pas les Juifs.

[2] Marotori, p. 343, 1 : LEG. AUG. PR. PR. PROVINC... CUNC[tae] SYRIAE.

[3] Déjà Adrien voulut séparer la Phénicie de la Syrie, « ne tot civitatum metropolis Antiochia diveretur » [Spartien, *Adrian*, ch. VIII], mais son projet ne fut pas exécuté.

[4] La province d'Arabie fut organisée par Trajan en 105.

[5] Tertullien, *Adversus Marcionem*, III, 13 [mauvaisement dans Borghesi : *Adversus Judaeos*, ch. IX] : « Damascus Arabiae deputabatur, antequam transcripta esset in Syrophoenicen ex distinctione Syriarum. »

[6] Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reiches bis auf die Zeiten Justinians*, Leipzig, 1865, II, 197 et s.

à laquelle se rallie aussi Marquardt[1]. D'après ce dernier, chaque province, même sous Avidius Cassius, qui fut placé à la tête de « toute l'Asie », avait son propre gouverneur. Marquardt démontre par des textes que la Palestine resta tout le temps une province indépendante et qu'elle est mentionnée comme telle; il est exact notamment que la ville de Néapolis (Sichem), à l'époque d'Antonin le Pieux et jusqu'à Alexandre Sévère (mort en 235), se nomme sur ses monnaies, donc officiellement : Φλαουΐα Νεάπολις Συρίας Παλαιστίνης[2], et de même Tibériade, tandis que Césarée[3] s'appelle encore plus tard « metropolis provinciæ Syriæ Palæstinæ ». Nous connaissons aussi nommément quelques gouverneurs de Palestine à cette époque, tels : Erucius Clarus[4], puis Ulpius Arabianus[5], plus tard, sous Gallien (vers 261), Achaeus[6], Flavianus en 303[7], Urbanus sous Dioclétien, en 304, et son successeur Firmilianus sous Constantin en 308[8]. Il y avait donc à côté l'une de l'autre la *Syria Magna* (appelée aussi, à cette époque, *Syria Cœle*), la *Syria Phœnices* et la *Palaestina*. Ce qui nous importe surtout, c'est que la Palestine resta une province distincte. J'en puis donner une preuve frappante tirée du Midrasch.

Les mots de Gen., XL, 54 : « il y eut famine dans tous les pays », où בכל הארץ s'oppose à l'Égypte et qui ne peut, par conséquent, désigner que le pays de Canaan, sont expliqués comme suit par un Midrasch anonyme[9] : בשלש ארצות בפנקיא ובערביא ובפלסטיני, « dans *trois* pays : en Phénicie, en Arabie et en Palestine ». Cette remarque est sûrement fondée sur la nomenclature officielle usitée sous l'Empire. Nous ne possédons malheureusement aucun indice qui nous permette de déterminer la date de ce passage, mais la mention des trois provinces milite clairement, à elle seule, pour une époque postérieure à Septime Sévère, car c'est seulement alors,

[1] Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, Leipzig, 1873, I, 263.

[2] Mionnet, *Description des monnaies antiques*, V, 500-506; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr.*, 3e éd., II, 173.

[3] Voir mon article dans la *Jewish Encyclopedia*.

[4] ἡγεμὼν Ἰουδαίας ἀντιστράτηγος, sur une inscription d'Ephèse, dans Waddington, *Inscriptions grecques et latines*, n° 1842 *a*.

[5] Inscription d'Amastris, *C.I.G.*, n° 4151. Marquardt suppose qu'Ulpianus fut légat vers 196.

[6] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 15. Il y est question du martyre d'un chrétien nommé Marinus, ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης, et le juge (δικαστής) fut Achaeus. Comme il avait droit de vie et de mort, ce devait être le gouverneur.

[7] Eusèbe, *De martyribus Palestinæ*, proœmium : ἡγεῖτο μὲν Φλαβιανὸς τοῦ τῶν Παλαιστινῶν ἔθνους. Si Eusèbe parle de plusieurs Palestines, c'est qu'il y est entraîné par la nomenclature postérieure.

[8] Eusèbe, *op. cit.*, 8, 9, 11 ; il l'appelle ἡγούμενος.

[9] *Genèse Rabba*, XC, 6. Ce passage manque dans toutes les autres compilations midraschiques, et cela même montre que ce Midrasch l'emporte pour l'authenticité sur toutes les autres compositions midraschiques.

à partir de 198 à peu près, qu'il y eut une province indépendante de Phénicie. L' « Arabie » existait depuis 105 et le Midrasch nous apprend que la Palestine formait également une province distincte : cette assertion ne doit plus être révoquée en doute.

Si le Midrasch ne mentionne pas en même temps la Cœlésyrie, c'est une preuve précisément du crédit que mérite ce texte, car l'auteur en question doit sans doute avoir su que par « Cœlésyrie » on comprenait aussi à cette époque la Syrie propre, c'est-à-dire la *Syria Magna*, qu'il était impossible de compter avec le pays de Canaan, tandis que l'Arabie pouvait fort bien, en un certain sens, être comptée avec la Palestine. Il est surprenant que l'auteur commence par la Phénicie et finisse par la Palestine, alors que sous la plume d'un Juif, surtout quand il est question de la disette qui sévissait dans le pays de Canaan, on aurait plutôt attendu la Palestine en premier lieu. Peut-être l'auteur de ce Midrasch vivait-il à Tibériade ou dans une autre localité de la Galilée [1], où, après la guerre de Bar-Cochba, se concentra toute la vie juive, et qui était peut-être réunie à la province de Phénicie, — supposition que l'on ne peut, il est vrai, démontrer pour cette époque, mais que rien non plus n'infirme ; on s'expliquerait ainsi la première place donnée à la Phénicie.

Nous ne savons pas si la division politique de la Palestine a exercé quelque influence sur les Juifs de ce pays ; en tout cas, quelques passages du Talmud et du Midrasch devraient être examinés à ce point de vue. Je crois que l'indication des frontières de la Palestine, qu'on trouve si souvent dans la littérature rabbinique, procède de la division romaine ; quand, par exemple, dans le Pseudo-Jonathan sur Nombres, XXXIV, 12, le Taurus Amanus représente la limite septentrionale de la Palestine, ou quand Aulæ de Cilicie (אבלס דקילקאי, *ibid.*, verset 8) [2] est indiqué comme point frontière, c'est sans doute aux limites de la province romaine de Syrie qu'on songe, et les limites de la Syrie étaient, en quelque façon, les *limites de la Palestine*.

L'organisation de l'Église chrétienne se plia rapidement au cadre de la division politique. A la vérité, la nomenclature officielle n'est pas toujours conservée par les auteurs chrétiens ; ainsi Eusèbe (*Hist. ecclés.*, V, 25) distingue les évêques de Tyr et de Ptolémaïs, c'est-à-dire de Phénicie, de ceux de Palestine, et cela à propos de la controverse pascale qui eut lieu vers 190, alors qu'il

[1] Toutes les œuvres midraschiques ont conservé, *ad loc.*, l'indication donnée par R. Juda que la récolte de Tibériade fut emmagasinée à Tibériade, celle de Sepphoris à Sepphoris ; ainsi on songeait avant tout à la Galilée.

[2] Voir sur ce nom *Lehnwörter*, II, 15.

n'y avait pas encore du tout une province de Phénicie[1]. Mais, indépendamment de ces inexactitudes, nous trouvons toujours chez les auteurs chrétiens la nomenclature officielle. Dans les années 231-232 saint Jérôme (*Epîtres*, XXXIII, 4) parle d'un acte des évêques de Palestine, d'Arabie et de Phénicie[2], nomenclature tout à fait officielle. Origène, qui vivait à Césarée, fait, en 215, un voyage auprès du gouverneur romain d'Arabie (Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VI, 19); pareillement beaucoup de Juifs de la Judée propre peuvent souvent avoir eu affaire avec le gouverneur romain de la province voisine d'Arabie ; aussi la mention de cette province dans le Midrasch précédemment cité ne doit-elle pas nous étonner.

Un passage midraschique, remarquable à plus d'un titre, nous fournit encore des renseignements plus détaillés sur la division politique de la Palestine. Dans *Echa rabba* sur I, 5, on lit : « Pendant trois ans et demi Vespasien investit Jérusalem et il avait avec lui quatre généraux (« duces ») : le *dux* d'Arabie, le *dux* de Phénicie, le *dux* d'Alexandrie et le *dux* de Palestine. » Au sujet du *dux* d'Arabie deux Amoraïm sont en désaccord : d'après l'un, il s'appelait Kilos (קילוס), d'après l'autre Pangar (פנגר).

En reproduisant ce texte, j'y ai en même temps apporté une correction, car au lieu du *dux* d'Afrique, leçon des textes vulgaires, l'édition de Buber (page 33 de la pagination hébraïque) porte *dux* de Phénicie (דוכוס דאפניקא), et cette lecture est naturellement la seule exacte, tant à cause du passage précité de *Genèse rabba* que pour des raisons de fond. Par contre, le texte de Buber contient une leçon qu'il faut résolument rejeter, à savoir : *dux* de Sébasténé[3], car Sébaste, c'est-à-dire Samarie, n'ayant été, à aucun moment de la domination romaine, une province à part, ne peut pas figurer dans le contexte du Midrasch. Dans cette leçon la Palestine occupe la quatrième et dernière place, ce qui est encore analogue au passage de *Genèse rabba;* l'édition de Buber met en dernier lieu Alexandrie.

Nous parlerons plus tard d'autres inexactitudes de ce texte. A présent nous voudrions nous demander si ce récit midraschique est fondé sur quelque fait, s'il recouvre un fond de souvenirs historiques.

Ce qui nous reporte tout de suite dans un milieu historique, c'est

[1] Eusèbe a employé, par anachronisme, la nomenclature postérieure, ou bien sa division est non pas politique, mais provinciale, si l'on peut dire, et, à ce point de vue, il n'est pas douteux que la Phénicie soit distincte de la Palestine.

[2] « Damnatur Origines a Demetrio episcopo, exceptio Palaestinæ et Arabiæ et Phœnices atque Achaiæ sacerdotibus. »

[3] סיבריתיני ne peut être rendu que par Σεβαστηνή, bien que je ne trouve nulle part cette désignation.

la donnée que la guerre en question [1] a duré trois ans et demi, ce qui concorde parfaitement avec ce qui est dit, dans les sources non juives, de Bétar et de la guerre de Bar-Cochba [2]. Par contre, la mention du *dux* d'Arabie nous replace tout à fait dans le second siècle, car c'est seulement en 105, comme nous l'avons dit, que la province d'Arabie fut organisée. Or, dans le cours du récit c'est précisément le *dux* d'Arabie qui joue un plus grand rôle que les autres gouverneurs, car non seulement on nous donne son nom, mais de plus on raconte qu'il rivalisa de fines sentences avec R. Yohanan b. Zaccaï devant Vespasien et que plus tard il fut cause de la conservation du mur occidental [3] du temple, ce pourquoi il fut condamné à mort par Vespasien. Ces détails sont séparés du récit principal par un grand intervalle, je ne les regarde donc pas comme historiques ; mais il me paraît certain que le *dux* d'Arabie, qui est nommé en premier lieu, dont on cherchait encore à savoir le nom et au sujet de qui on rapporte ces détails, a joué dans la guerre un rôle prépondérant.

Or, nous savons en effet que la *IIIe Cyrénaïque,* qui, depuis Trajan, formait la garnison de la province d'Arabie nouvellement formée et dont une partie stationnait à Jérusalem en 116 [4], prit la plus grande part à la guerre [5]. Il va sans dire que dans cette guerre furent aussi engagées les troupes établies en Palestine, comme la *Xe Fretensis*, et c'est ainsi que s'explique la présence, dans le Midrasch, du *dux* de Palestine. Sur le rôle du *dux* d'Alexandrie (désignation inexacte en elle-même, car il faudrait en tout cas *dux* d'Égypte), je n'ai pas de renseignements historiques [6], mais je conjecture qu'Alexandrie est nommée à cause d'une phase antérieure de la guerre, où Adrien réduisit à l'obéissance les Juifs d'Alexandrie soulevés [7], à la suite de quoi ses généraux reculèrent en Palestine pour y soumettre les révoltés. Il est seulement difficile de comprendre comment le *dux* de Phénicie peut être nommé dans

[1] הקיף את ירושלם est une expression inexacte pour désigner toute la guerre. Cf. *Echa Rabba*, II, 2 : שלש שנים ומחצה הקיף אדריאנוס קיסר לביתר.

[2] *Séder Olam rabba*, éd. Neubauer, p. 66, éd. Ratner, p. 145 : ומלחמת בן כוזיבא שלש שנים ומחצה ; il est vrai que dans quelques éditions on lit : שתי שנים ומחצה, mais la première date seule est exacte ; v. Schürer, *op. cit.*, 3e éd., p. 670, et mon article *Bar-Cochba* dans la *Jewish Encyclopedia*.

[3] Dans le texte il est question à proprement parler de la *porte* occidentale (פילי מערבאה).

[4] *Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins*, 1895, p. 21 et s.

[5] Darmesteter dans *Revue des Études juives*, I, 42-49 ; Schürer, *op. cit.*, I, 687, note 116.

[6] Peut-être faut-il lire אנטוכיא au lieu de אלכסנדריא, de sorte qu'il s'agirait de la Syrie.

[7] Le Syncelle : Ἀδριανὸς Ἰουδαίους κατὰ Ἀλεξανδρέων στασιάζοντας ἐκόλασεν.

ces conjonctures, alors que la province de Phénicie n'existait pas encore à cette époque. Assurément on se tirerait d'affaire ici aussi avec le prétexte commode qu'on a employé une dénomination postérieure; mais le contenu historique du passage, plusieurs fois confirmé, nous interdit de songer à une phrase inutile. Toutefois la flotte syrienne[1] eut aussi à intervenir dans la guerre de Bar-Cochba et elle stationnait, naturellement dans les ports de la côte phénicienne, de sorte qu'on pourrait aussi, en un sens un peu différent, parler du *dux* de Phénicie, désignation qui, à la vérité, n'était pas officielle, mais qui pouvait bien être employée pour indiquer une province. J'admets donc que le passage de *Echa rabba* ne s'occupe pas, ainsi que le dit littéralement le texte, de la guerre de Titus, mais de celle d'Adrien[2].

Si l'on pouvait identifier le nom du gouverneur d'Arabie mentionné, ce résultat jetterait une vive lumière sur le récit tout entier. Mais les Amoraïm[3] ne connaissent plus eux-mêmes ce nom exactement, car ils sont en désaccord sur ce point et, pour comble de malheur, le texte qui porte les noms est tout à fait incertain. Le texte vulgaire porte Kilos et Pangar; dans celui de Buber, le premier nom est écrit Julius[4] et le second Abgar[5]. J. Derenbourg[6] a donné de ces deux noms une explication ingénieuse assurément, mais déjà viciée par le fait qu'en ce qui concerne Kilos, elle repose sur un texte corrompu. Quand même nous aurions dans Julius et Abgar les formes exactes, ce qui est loin d'être établi, nous ne pouvons pas affirmer que nous ayons affaire à des noms historiques, parce qu'il ne nous est pas possible d'en identifier les porteurs avec des personnages connus autrement. Mais il ne faut pas non plus rejeter ces noms, car la liste

[1] « Classis syriaca », *C.I.L.*, VIII, n° 8934.

[2] Vespasien se trouve souvent dans le Midrasch, par erreur, pour Adrien, et inversement; v. ma remarque dans *REJ*, XXX, 211, note 5, et dans la revue *Jérusalem*, VI, 13. Les événements de 70 et ceux de 135 sont très souvent confondus par les rabbins; aussi ne faut-il pas s'étonner de ce que « Jérusalem » se trouve ici pour « Bétar ». Cf. Sachs, *Beiträge*, I, 113; Kohut, dans *JQR*, III, 350, et J. Perles, dans *Monatsschrift*, 1893, p. 358.

[3] Ainsi le récit ne date pas des Tannaïtes, il n'est donc pas contemporain des événements.

[4] אילם (lisez אילס) ne peut être que « Julius »; cf., *Lehnwörter*, II, 20, אולס, que je transcris Ἰούλας.

[5] Dans Buber aussi אמגר, mais c'est la même chose; אבגר se trouve aussi chez Saadia, *Proverbes*, éd. J. Derenbourg, Paris, 1891, p. 156.

[6] *REJ*, XIX, 148, en se fondant sur la citation de Saadia sur Prov., XXVI, 19; d'après lui, קילוס serait « Kaïl », titre des princes chez des tribus nabatéennes, et אבגר est le nom connu Abgar, fameux surtout pour avoir été porté par le roi d'Edesse qui aurait correspondu avec Jésus.

des gouverneurs d'Arabie nous est trop peu connue[1] pour que nous puissions en excepter Julius et Abgar[2].

C'est une question, au surplus, si par le mot *dux* du Midrasch il faut véritablement comprendre le gouverneur. En plusieurs passages de la littérature rabbinique le mot דוכוס, si fréquent, ne désigne certainement pas le gouverneur, mais un général haut placé quelconque[3]; cependant, dans le passage de *Echa rabba*, où chaque province a « un » *dux*, ce dux est à coup sûr le gouverneur. Le mot a le sens politique de gouverneur depuis l'époque de Septime Sévère[4], et notre passage doit dater d'un siècle environ plus tard. Le terme correspond tout à fait à la nomenclature officielle de l'époque postérieure, car dans la *Notitia dignitatum*, liste officielle des fonctionnaires politiques composée vers 400, on parle assez souvent du « dux Palestinæ » et du « dux Arabiæ[5] » et cela reste ainsi pendant toute l'époque byzantine; ainsi le dux Palestinæ est mentionné par Jean Moschus, ch. XLIX, par Théophane en l'année 22 d'Anastase, le dux d'Arabie, de Phénicie et de Mésopotamie encore par Théophane en l'an 2 de Justinien, tous passages qui se trouvent dans Du Cange, *Glossar. Græc.*, et auxquels on en peut ajouter un autre de Cyrillus Skythopolitanus dans la *Vita Sancti Sabæ*, ch. LVI, où on nomme un certain Olympios qui avait le « duché » de la Palestine (τὸν δουκάτον ἔχοντα Παλαιστίνης). Dans toutes ces citations, le *dux* d'Arabie apparaît à côté du *dux* de Palestine, tout comme dans le Midrasch; ces deux provinces auront été, à l'époque byzantine, effectivement assimilées, en toutes choses, l'une à l'autre.

La participation des troupes romaines d'Arabie à la guerre de Bar-Cochba nous amène encore, ce me semble, à reconnaître pourquoi les rabbins s'expriment avec tant de haine sur le compte de Palmyre. Palmyre fut probablement occupée par les Romains, en l'an 106, en même temps que Pétra et Damas[6] et, selon toute apparence, jointe à la province d'Arabie. Adrien visita la ville en 129, c'est-à-dire immédiatement avant que la guerre de Bar-Cochba eût éclaté, et, à partir de ce moment, cette ville devint comme un point d'appui de la domination romaine en Orient. La *III*e *Gallica* y tenait garnison[7], et il y a des indices

[1] Statilius Ammianus, que Marquardt ne cite pas, nous est connu par des inscriptions; v. *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins*, 1888, XI, 42.

[2] Peut-être l'un de ces noms désigne-t-il Julius Severus, le célèbre légat de Syrie.

[3] Voir Krauss, *Lehnwörter*, II, 188.

[4] Duruy, *Histoire des Romains*, 1883, VI, p. 49, note.

[5] Ed. Boecking, *Orient.*, I, 78 et 81.

[6] Marquardt, *op. cit.*, p. 255.

[7] Nous ne le savons, il est vrai, que par la *Notitia Dignitatum*, mais comme il y

que cette légion participa à la guerre contre les Juifs [1], en sorte que les Juifs pouvaient croire, en quelque façon, que c'était Palmyre qui leur avait fait la guerre.

La plus ancienne autorité qui proclame la haine de Palmyre n'est rien moins que Rabbi, c'est-à-dire Juda I, qui vivait immédiatement après la guerre de Bar-Cochba et dont le Midrasch dit formellement qu'il avait de fidèles souvenirs au sujet de la destruction [2]. A propos des mots : « Ta descendance conquerra les portes de ses ennemis » (Gen., XXII, 17), Rabbi remarque [3] qu'ils désignent Palmyre, et d'autres rabbins prononcent des paroles pleines d'animosité contre cette ville [4]. Cette haine ne peut pas avoir son origine dans les événements qui se passèrent sous Odenath et Zénobie (dont les Juifs eurent d'ailleurs à souffrir), car Juda I vivait presque un siècle auparavant, mais ce sentiment s'explique fort bien si nous songeons à la guerre de Bar-Cochba, car, outre la *III*e *Gallica*, qui tenait garnison à Palmyre, les habitants de cette ville auront sans doute pris part à la lutte contre les Juifs comme auxiliaires. Au contraire, lorsqu'Aurélien combattit Zénobie, les Romains avaient aussi dans leur camp devant Emèse, entre autres troupes, des Syriens, des Phéniciens et des Palestiniens [5], et il est en tout cas intéressant d'apprendre que ce furent les Palestiniens, armés d'une façon spéciale, qui décidèrent la victoire en faveur des Romains. Ainsi les Palestiniens, encore que ce ne fussent pas précisément des Juifs, ont rendu aux Palmyréniens la monnaie de leurs méfaits, et c'est ainsi que plus d'un Amora, en exprimant la haine de Palmyre et en parlant de sa ruine, peut avoir eu précisément en vue cet événement. Pour notre sujet, il résulte des paroles de Zosime que, vers 273, on distinguait officiellement la Syrie, la Phénicie et la Palestine, et, naturellement, il y avait en même temps l'Arabie. La ville de

eut stabilité, pendant quelques siècles, dans l'organisation militaire de la Palestine et de l'Orient, nous pouvons considérer le fait comme vrai pour l'époque antérieure aussi.

[1] Schürer, *op. cit.*, I, 688.

[2] Dans *Echa Rabba* sur II, 2, on lit : « Rabbi est proche de l'époque qui suivit la destruction. » Par « destruction » (חורבן) la source comprend sans doute la destruction sous Titus, mais nous avons le droit de songer à la guerre de Bar-Cochba, car certaines des paroles de Rabbi reflètent sûrement cette époque.

[3] *Genèse Rabba*, LVI, 11 (ces paroles ne se trouvent pas dans les passages parallèles). R. Yohanan dit : « Heureux celui qui voit la ruine de Palmyre ! » (j. *Taanit*, IV, 69 *b*; *Echa Rabba* sur II, 2, etc.). R. Yohanan dit qu'on peut accueillir les prosélytes de Palmyre (*Yebamot*, 16 *b*).

[4] De même, R. Yohanan, R. Youdan et R. Houna (v. les passages dans la note précédente).

[5] Zosime, I, 52, éd. Bonn, p. 46 : δυνάμεις... ἐκ Συρίας καὶ Φοινίκης καὶ Παλαιστίνης... Les Palestiniens étaient armés de masses et de barres (κορύναι, ῥόπαλα).

Palmyre appartint longtemps à la Syrie phénicienne, puis, à partir de Dioclétien, à la Phénicie du Liban (Phœnicia Libanesia).

Sous Dioclétien, qui fut trois fois en Syrie, ce pays et les provinces voisines subirent un changement considérable, car la division politique que nous allons indiquer maintenant remonte sinon peut-être entièrement, du moins dans ses lignes essentielles, à Dioclétien [1].

1. *Syria prima*, avec un « consularis » [2], et les villes d'Antioche, Séleucie, Laodicée, Gabala, Paltos, Bérée, Chalcis.
2. *Syria secunda*, avec un « præses [3] », et les villes d'Apamée, Epiphanie, Aréthuse, Balanée, Raphanæ, Séleucobélos.
3. *Augusta Euphratesia* [4].
4. *Phœnice* [5], avec « consularis », et les villes de Tyr, Ptolémaïs, Sidon, Béryte, Byblos, Bostrys, Triplis, Arcæ, Arados, Panéas.
5. *Phœnice Libanesia*, avec un « præses ». Villes : Emèse, Laodicée [6], Héliopolis, Abila, Damas, Palmyre.
6. *Palaestina prima*, avec un « consularis ». Villes : Césarée, Diospolis, Azotos, Aelia Capitolina (Jérusalem) [7], Néapolis, Sébaste, Anthédon, Joppé, Gaza, Ascalon.
7. *Palaestina secunda*, avec un « praeses », et les villes de Scythopolis, Gadara, Antioche « ad Hippum », Tibériade, Gabae.

Il est facile de déterminer le domaine de chaque province grâce à l'indication des villes qui en faisaient partie. Pour le domaine

[1] Les indications précises qui suivent sont tirées du *Synecdemus* d'Hiéroclès (recension de Burckhardt, Leipzig, 1893). Hiéroclès vivait au VIe siècle.

[2] De même en grec κονσουλάριος, distinct de ἡγεμών = *praeses*. Dans le langage rabbinique, הגמון seul a acquis droit de cité, mais non *praeses* ; seul, le mot *praesidia* s'y retrouve fréquemment ; voir mon article dans *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XIX, 227, et *Lehnwörter*, II, 483.

[3] Le *praeses* avait également le droit de vie et de mort (« jus gladii »).

[4] Cette province ne nous intéresse pas.

[5] Ou : *Phoenicia maritima*, Φοινίκη πάραλος.

[6] C'est Laodicée-sur-Mer. Les Juifs de cette ville avaient des libertés (Josèphe, *Antiquités*, XIV, x, 20) ; Hérode fit construire pour les habitants un aqueduc (*Guerre juive*, I, XXI, 11). Laodicée appartenant à un autre gouvernement, on comprend que R. Ismaël b. R. Yosé ait pu s'enfuir à Laodicée, de même que son père s'était, en son temps, enfui en « Asie » (*Baba Meçia*, 84 *a*). Il existe aussi une ville appelée Laodicée du Lycus (ἐπὶ τῷ Λύκῳ) en Phrygie, qui était également habitée par de nombreux Juifs.

[7] *Aelia* était le nom de Jérusalem employé exclusivement dans les cercles officiels et de préférence à tout autre dans les cercles ecclésiastiques. Dans le préambule des actes du Concile qui se tint à Jérusalem en 536, on lit : ἐν κολωνίᾳ Αἰλίᾳ μητροπόλει τῇ καὶ Ἱεροσολύμοις ; v. Kuhn, *op. cit.*, II, 358.

de l'ancienne Judée, c'est la province *Palestina prima* qui y répond le mieux ; il faut y ajouter la province d'Arabie qui fut plus tard divisée en deux parties, dont la méridionale figure aussi comme *Palaestina tertia*[1].

Un décret de Théodose[2], qui touche de très près les Juifs, paraît dire qu'il n'y avait de synedrion juif que dans deux provinces de la Palestine. Gothofredus, l'éditeur du Code théodosien, croyait que la *Palaestina tertia* n'avait pas de synedrion, ce qui est difficilement concevable, car de deux choses l'une : ou bien il s'agit du synedrin suprême, qui, à cette époque, avait, sans doute, son siège à Tibériade, mais alors il n'y en avait qu'un seul[3] ; ou bien ce sont des collèges savants subalternes qu'on a en vue, et, de ces institutions, il s'en trouvait partout où des Juifs demeuraient et particulièrement dans les contrées limitrophes de la Palestine, et, dans ce cas, on ne comprend plus pourquoi l'ordonnance impériale n'indique que deux provinces de Palestine comme en étant le siège. Encore qu'il soit difficile d'admettre une expression inexacte dans un acte officiel (comme c'est le cas pour le décret impérial), je crois qu'ici, c'est le seul expédient possible. L'existence d'une *Palaestina tertia*, ou, comme on l'appelait encore, *Palaestina salutaris*[4], était, en effet, souvent ignorée. On ne prenait pas à la lettre la séparation de ces provinces l'une de l'autre ; le *dux* d'Arabie a sous ses ordres des troupes qui stationnent dans la Palæstina salutaris ; des troupes de cette dernière province obéissent au *dux* de la Palæstina prima[5], ce qui veut presque dire que la Palaestina tertia n'était pas administrée comme une province indépendante. Eusèbe, en deux endroits, fait dépendre Pétra, la capitale de l'Arabie méridionale, simplement de la Palestine ; c'est encore lui qui désigne les mines de Phénon comme étant situées en Palestine. Au concile de Nicée, l'évêque d'Aïla, c'est-à-dire Aïlon, sur la mer Rouge, figure comme évêque de Palestine. Kuhn (II, 379) voit là un anachronisme, mais ce n'est pas se tirer d'affaire, car même alors on attendrait l'addition : *Palaestina « tertia »*. Il semble donc que le nom de *Palaestina tertia* n'ait pas, si l'on peut dire, acquis véritablement droit de bourgeoisie, ce qui résulte aussi du fait qu'il a été aussitôt

[1] L'Arabie fut divisée, au IIIe siècle, en deux provinces, avec Bostra et Pétra pour capitales. Cf. Procope, *De aedificiis*, V, 8 : ἐν δὲ τῇ πάλαι μὲν Ἀραβίᾳ, νῦν δὲ Παλαιστίνῃ τρίτῃ καλουμένῃ χώρα μὲν ἔρημος ἐπὶ μακρὸν κατατείνει... Le fait que cette province est en bonne partie un désert peut avoir contribué à la rendre peu connue.

[2] Il s'agit de Théodose II (408-450).

[3] Le texte, qui porte synédrions au pluriel, s'oppose à cette interprétation.

[4] Nous en parlerons encore plus loin.

[5] Kuhn, *op. cit.*, II, 387.

remplacé par celui de *Palaestina salutaris*[1]. Aussi cette province est-elle seulement indiquée, mais non formellement désignée, dans le décret impérial de 429 : « Judæorum Primates, qui in utriusque Palæstinæ synedriis nominantur vel in aliis provinciis degunt, quæcunque post excessum Patriarcharum pensionis nomine suscepere, cogantur exsolvere[2]. »

Sur les rapports du gouverneur romain de la Palestine avec le plus haut dignitaire du judaïsme, le patriarche, nous possédons un précieux renseignement de saint Jérôme (*Epistola ad Pamachium*)[3]. Hésychius, un Grec à en juger par son nom, avait fait enlever par un secrétaire ses papiers au patriarche Gamliel. Théodose I condamna ce gouverneur à la peine capitale. Graetz (3e édit., IV, 450) place ce fait vers 380 et voit dans le patriarche Gamliel V, fils de Hillel II. Je laisse sans solution la question chronologique, ne pouvant tirer des quelques mots de saint Jérôme tous les renseignements désirables ; par contre, je crois bien que ce passage éclaircira quelques points d'ordre administratif. Hésychius, qui était « vir consularis », se montre, par cela même, comme le gouverneur de la Ire Palestine ; mais le patriarche Gamliel nous est connu, au commencement du IVe siècle, en Galilée seulement, plus exactement à Tibériade, c'est-à-dire dans la IIe Palestine. Comment donc Hésychius en vint-il à s'ingérer dans les affaires d'une autre province ? Sans doute, nous avons déjà pu constater que les fonctionnaires romains d'une province empiétaient l'un sur l'autre, mais la chose n'étant pas tellement évidente, une explication plus plausible ne peut être que la bienvenue. L'explication réside, ce me semble, dans le fait raconté par saint Jérôme, que le gouverneur fit saisir les papiers du patriarche : il doit s'agir des lettres sur la fixation des fêtes, les aumônes ou une autre question intéressant spécialement les Juifs, que le pa-

[1] La *Notitia dignit. Orient.*, p. 9 (vers 400) connaît déjà le nom de P. Salutaris, car elle énumère *une* province d'Arabie et *trois* de Palestine, à savoir : *Palaestina*, *Palaestina Salutaris* et *Palaestina secunda* ; par contre, on lit dans une ordonnance de 409 : « per *primam*, *secundam* ac *tertiam* Palaestinam » (Code Théodosien, VII, IV, 30). Que l'appellation « P. Salutaris » fût encore nouvelle, c'est ce qui ressort de saint Jérôme : « Gerar, quæ provincia ante non grande tempus ex divisione præsidum Palæstinæ *Salutaris* est dicta » (*Quæst. hebr. in Genesin.*, XXI, 30). Voir l'article de Nöldeke, *Die römischen Provinzen Palaestina Salutaris und Arabia*, dans *Hermès*, 1876, X, 164. — En un autre endroit, saint Jérôme dit de Guerar : « erat olim... civitas metropolis Palaestinæ » (*Onomastica sacra*, éd. Lagarde, 124, 15), donc Palestine tout court, sans addition. De même, il dit simplement de Arx (Pétra) que c'est une ville de Palestine (*ibid.*, 98, 4).

[2] Code Théodosien, XVI, VIII, 29, cité par Graetz, *Geschichte*, 3e édit., IV, 443, et Boecking, *Notitia Dignitatum*, p. 511.

[3] « Dudum Esychium virum consularem, contra quem Patriarcha Gamliel gravissimas inimicitias exercuit, Theodosius princeps capite damnavit, quod sollicitato notario chartas illius invasisset. »

triarche aura envoyées aux communautés étrangères, c'est-à-dire, dans notre cas précis, aux communautés de la Ire Palestine. Nous connaissons des lettres semblables de Rabban Gamliel [1], dont l'une fut adressée aux Juifs du « Darom » ou « Sud », tout comme ici; nous en connaissons aussi qui furent envoyées par l'autorité centrale en Cilicie [2]. Hésychius, donc, ne voulut peut-être pas souffrir qu'il y eût dans le pays d'un collègue, son voisin, qui, ayant le titre de « præses », était d'un rang inférieur à lui « consularis », une autorité donnant des ordres à la population juive de sa province ; voilà pourquoi il saisit les lettres du patriarche.

Nous manquons malheureusement de détails précis, de sorte que nous sommes réduits à de vagues conjectures. Il est difficile aussi de comprendre que « Gamliel fut animé contre le gouverneur de sentiments hostiles » ; on s'attendrait, au contraire, à ce que ce soit le gouverneur qui se fût montré l'ennemi des Juifs. Le sévère châtiment qui frappa le gouverneur pour cette faute — il la paya de sa vie — n'est pas non plus facile à comprendre. L'indication que le gouverneur fit intercepter les lettres par son secrétaire reçoit son véritable sens quand on sait qu'il y avait de ces fonctionnaires au service du gouverneur, ce qui, d'ailleurs, se comprend de soi-même [3].

Le même Théodose le Grand, dont nous venons de commenter l'acte de justice, a encore pris une autre mesure d'une grande portée concernant l'administration de la Palestine : encore une fois — et, semble-t-il, pour la dernière fois — toute la Palestine fut réunie sous l'autorité d'un seul gouverneur, qui fut Hilarius, personnage distingué qui avait été auparavant légat à Antioche, aux côtés du célèbre philosophe Libanius et que l'historien nous dépeint comme un homme éminent par sa haute extraction et sa culture très étendue [4].

[1] J. *Sanhedrin*, 18 *b*, *Tosefta Sanhedrin*, II, 6, et passages parallèles.

[2] Epiphane (*Haeres. Panarium*), XXX, 11.

[3] La *Notitia Dignitatum*, ch. XL (I, 110, éd. Boecking) s'exprime ainsi à ce propos : « Sub dispositione viri clarissimi consularis Palaestinæ : Provincia Palaestina. Officium autem habet ita : Principem de eodem officio, cornicularium, commentoriensem, adjutorem, numerarium, ab actis, a libellis, exceptores et ceteros cortinalios... » Le « notarius » correspond au « ab actis » ou au « a libellis ». — Remarquons en même temps que, comme on le voit par ce texte, la Palestine propre était appelée simplement « Palaestina », sans adjonction du mot « prima ». Il en est de même chez Hiéroclès ; mais chez cet auteur, chose remarquable, le nombre n'est pas non plus accolé à la IIIe Palestine : Παλαιστίνη, Παλαιστίνη β, Παλαιστίνη [γ]. Par contre, on lit exactement dans les *Novelles* de Justinien, VIII, 6 : ἄρχων Παλαιστίνης πρώτης... Nous voyons ici le mot ἄρχων dans le langage officiel, ce qui en explique le fréquent emploi dans la langue rabbinique (ארכון).

[4] Zosime, IV, 41 (p. 224 de l'éd. Bonn) : Ἱλάριος δὲ διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἀρετῆς ἐπαίνων ἀξιωθεὶς ἄρχειν παρὰ βασιλέως ἐτάττετο Παλαιστίνης ἁπάσης, et, auparavant : Ἱλάριον, γένους τε λαμπρότητι καὶ παντὶ παιδείας εἴδει προήκοντα. Hilarius montra ses mérites à Antioche, où des troubles avaient éclaté.

Or, si Hilarius fut le successeur de cet Hésychius — hypothèse que rien n'infirme — nous avons là, comme disent les Allemands, un clair pragmatisme : le conflit entre Hésychius et Gamliel doit, d'après notre hypothèse, se rapporter aux questions d'administration de la Palestine ; l'empereur prit une mesure radicale : il réunit toute la Palestine dans les mains d'un seul et choisit, pour lui confier ce pouvoir, un homme éclairé et cultivé, qui sût s'accommoder du caractère particulier des Juifs. J'ajoute l'hypothèse que Hilarius était peut-être, comme l'indique son nom, son érudition et sa liaison avec Libanius, un païen, et par conséquence juste vers les Juifs, tandis que Hésychius était peut-être un chrétiens et comme tel le premier dans le gouvernement de la Palestine ; de là l'animosité de Gamliel contre lui.

Sur la situation administrative de la Palestine dans les derniers temps de la domination romaine, il n'y a pas accord entre les historiens. Kuhn, qui, le premier, a exactement étudié la question, admet que la Syrie et la Palestine seraient restées réunies depuis Vespasien jusqu'à Arcadius (II, 361), et Mommsen[1], aussi, place la division de la Syrie en Phénicie et Palestine vers 395-399 seulement, c'est-à-dire après Théodose I ; par contre, Bormann[2] croit à une autre annulation de l'organisation de Dioclétien, et conséquemment à un double partage. Cette opinion doit être exacte. Marquardt, en négligeant la notice de Zosime, ignore la réunion des deux provinces qui eut lieu sous Théodose I et laisse subsister la division jusqu'à la fin de la domination byzantine en Palestine. Je ne me sens pas la force d'intervenir résolument dans ce conflit d'opinions.

D'une façon générale, nous n'avons plus à notre disposition, depuis cette époque, que des sources ecclésiastiques. Au concile de Chalcédoine, les trois Palestines furent définitivement subordonnées à l'évêque de Jérusalem, tandis que les deux Phénicies et l'Arabie l'étaient à celui d'Antioche (Kuhn, *op. cit.*, II, 361). Cette organisation, qui se maintint jusqu'à l'époque des Croisades[3], répondait parfaitement à la situation, et on peut en conclure que, politiquement aussi, les trois Palestines avaient une espèce d'unité, tandis que les provinces plus helléniques de Phénicie et d'Arabie voyaient leur capitale dans Antioche.

Sur cette division ecclésiastique on a découvert dans ces der-

[1] *Abhandlung. der Berliner Academie*, 1862, p. 503.
[2] Bormann, *De Syria provincia*, p. 28.
[3] Voir Gelzer dans la *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins*, XVII, 37.

niers temps quelques sources que je voudrais faire connaître brièvement.

Le point de départ de beaucoup d'écrits semblables est constitué par la *Description du monde romain*, de Georges de Chypre[1]. L'éditeur de cet ouvrage, le savant bien connu H. Gelzer, place l'apparition de cet ouvrage sous Maurice (vers 590), plus exactement au commencement du règne de Phocas, c'est-à-dire au début du VIIe siècle. Cet écrit donne la description suivante de la partie de l'Asie qui nous intéresse :

1. Ἐπαρχία Συρίας Α (Province[2] de Syrie I). Capitale : Antioche près de Daphné, siège aussi du « trône » du patriarche.
2. Ἐπαρχία Συρίας Β (Province de Syrie II). Capitale : Apamée[3].
3. Ἐπαρχία Εὐφρατησίας καὶ Ἁγιουπόλεως (Province d'Euphratésie et de Hagiopolis).
4. Ἐπαρχία Θεοδωρίαδος (Province de Théodorias). Capitale : Laodicée.
5. Ἐπαρχία Ὀσροηνῆς (Province d'Osrhoène[4]). Capitale : Edesse.
6. Ἐπαρχία Μεσοποταμίας ἄνω (Province de la Haute-Mésopotamie)[5] ou Arménie IV. Capitale : Amida.
7. Ἐπαρχία Δ Αρμενίας ἄλλης (Province de la seconde Arménie IV).
8. Ἐπαρχία Φοινίκης Παραλίας (Province de Phénicie maritime). Capitale[6] : Tyr. — Autres villes : Sidon, Ptolémaïs, Béryte, Biblos, Tripolis, Arcæ, Orthosias, Botrys, village de Gigerta, Arados, Antarados, Panéas, Gonasi (?) ou Salton.
9. Ἐπαρχία Φοινίκης Λιβανησίας (Province de Phénicie du Liban). Capitale : Emissa. — Laodicée, Héliopolis, Abila, Damas, la contrée (κλίμα) de Jambrudæ, Euarius ou Justiniapolis, Palmyre, la contrée de Magludæ, Saltus Gonaïticus (dans l'original : Σάλτον Γοναϊτικόν), Salamias, la contrée orientale (κλίμα Ἀνατολικόν).

[1] *Georgii Cyprii descriptio orbis Romani*, éd. H. Gelzer, Leipzig, 1890.

[2] Le mot ἐπαρχία est surtout employé à plusieurs reprises par le Targoum du Pseudo-Jonathan sur Genèse, x.

[3] Apamée sur l'Oronte, distinct d'Apamée en Phrygie et en Messénie; v. *Jewish Encyclopedia*, s. v.

[4] La *Notitia Dignitatum* mentionne dans l'Osrhoène « equites promoti indigenæ Sina Judæorum ». Bœcking (p. 398) cite, à ce propos, la « littérature », et dit finalement qu'il ne sait pas pourquoi l'endroit était dénommé d'après des Juifs. Cela doit venir de ce qu'il n'y avait que des Juifs qui demeurassent en ce lieu tout proche de la Babylonie. Saint Jérôme désigne expressément Osrhoène comme un pays jusqu'où sont parvenus les Juifs de la Diaspora (*Epistola* 129, ad Dardanum, I, 966 de l'éd. J. Martianay et A. Pouget, Paris, 1706).

[5] Dans le Midrasch : מסופוטמיא.

[6] μητρόπολις, dans le Talmud : מטרופולין, en parlant de Césarée, par exemple.

10. Ἐπαρχία Παλαιστίνης Α (Province de Palestine I). Aelia Jérusalem, ville sainte [1]. Capitale : Césarée. — Dora, Antipatris, Diospolis ou Georgiopolis, Jamnia, Nicopolis, Onous, Sozusa, Joppé, Ascalon, Gaza, Raphia, Anthédon, Dioclétianopolis, Eleutheropolis, Neapolis, Sébaste, contrée [2] d'Apathus (Amathus), contrée de Jéricho, contrée de Livias, contrée de Gadara, Azotus-sur-Mer, Azotus près Hippos, Eucomazon, Bittylius, Tricomias, Toxus, Saltus de Constantianice, Saltus Géraïticus ou Barsamon [3].

11. Ἐπαρχία Παλαιστίνης Β (Province de Palestine II). Capitale : Scythopolis. — Pellæ, Gadara, Capétolias, Abila, Maximianopolis, Diocæsarée, Tibériade, Gabæ, Hélénopolis, Hippos, Tétracomia, contrée (κλίμα) de Gaulané (Gaulan), village de Naïs.

12. Ἐπαρχία Παλαιστίνης Γ (Province de Palestine III). Capitale : Petræ. — Augustopolis, Arindela, Charamuda, Aréopolis, Mapsis, Elusa, Zoora, Birosabon, Elas, Pentacomia, Mamopsora, Métrocomia, Saltus hiératicus (Σάλτον ἱερατικόν).

13. Ἐπαρχία Ἀραβίας (Province d'Arabie). Capitale : Bostra. — Adrasus, Dia, Medaba [4], Gerasa, Neve, Philadelphia, Esbous, Néapolis (Hiérapolis), Philippolis, Phénutus, Constantiné, Dionysias, Pentacomia, Canothas, Saltus de Batanis, Hexacomia, Enacomia (suivent dix villages, κώμη), Néotès, la contrée orientale et occidentale (suivent deux villages).

14. Ἐπαρχία Ἀρμενίας Μεγάλης (Province de Grande-Arménie).

Le parallèle de Hiéroclès avec Georges tourne à l'avantage du dernier; Georges est plus exact, énumérant les villes sans en excepter presque une. Reste à savoir si Georges donne la division politique ou la division ecclésiastique. Gelzer essaie de montrer que Georges a en vue la situation politique, sans qu'il ignore, naturellement, l'autre. Schlatter [5] écrit, au contraire : « Si je mets le tableau que donne Georges des villes de la Pales-

[1] Αἰλία Ἱεροσολύμων Ἁγία Πόλις, comme si Ἁγία Πόλις était un nom propre; cf. l'arabe El-Kuds. La ville est citée en premier lieu à cause de son importance.

[2] Toujours ῥεγεών = *regio*.

[3] V. la note de Gelzer *ad locum*; cette ville n'est pas identique avec Ber-Séba.

[4] On a trouvé, il y a quelques années, à Médaba, une carte de la Palestine en mosaïque; on voit par là combien on voulait étudier la géographie du pays, tout à fait comme Georges de Chypre.

[5] *Zur Topographie und Geschichte Palästinas*, p. 46, note 1.

tine au nombre des listes d'évêchés, c'est que cela résulte de la comparaison de ce tableau avec la *Notitia Antiochena* ou la *Descriptio parochiæ Jerusalem*, *It. hieros.*, éd. Tobler et Molinier, p. 323 et suiv. Ces listes latines des évêchés des III Palestines et de l'Arabie sont une traduction très corrompue de la liste qui s'est conservée en grec chez Georges ». Contre cette interprétation Gelzer a défendu à nouveau le caractère politique des listes de Georges [1], sans y trop réussir, je crois, car Georges part manifestement d'un point de vue ecclésiastique, de sorte que ses listes ne représentent pas exactement l'état de choses politique. Déjà au début du moyen âge on mettait à profit l'ouvrage de cet auteur exclusivement pour des renseignements ecclésiastiques, comme, par exemple, dans un abrégé qui avait déjà été publié auparavant par Gelzer et d'après lequel la Palestine apparaît sous l'aspect suivant :

Quatre sièges épiscopaux sont subordonnés à celui de Jérusalem : Césarée, Basan, Pétra et Bostra. La province de Palestine I a pour capitale Césarée de Philippe [2]. Celle de Palestine II, Scythopolis ou Basan (ce doit être Bet-Schéan) ; puis viennent la IIIe Palestine, capitale : Pétra en Arabie, et Arabie avec Bostra pour capitale [3].

Gelzer incline à placer ce texte au XIe siècle, époque où ces pays n'étaient plus, depuis longtemps, aux mains des Chrétiens, mais la division ecclésiastique se maintint encore au moins virtuellement. — De mon côté, je ne connais qu'un texte profane qui témoigne aussi pour l'ancienne division politique de la Palestine, en faveur d'une date postérieure ; c'est le fait que l'empereur Théophile (829-841) fit inscrire sur le bouclier de ses soldats de Babylonie, de Phénicie, de Cœlésyrie, de la Palestine et de la Libye inférieure, le mot « Amorium » (patrie de Théophile) [4]. On voit que la distinction un peu artificielle des trois Palestines dut s'effacer dans le cours du temps devant la division naturelle et sanctionnée de toute antiquité par l'histoire, c'est-à-dire : Phénicie, Cœlésyrie et Palestine. Ainsi, saint Jérôme dit aussi, dans le passage déjà cité (*Epist.* 129, ad Dardanum), que les Juifs sont dispersés, depuis la Mauritanie, dans toute l'Afrique, en Égypte,

[1] *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1894, XVII, 36-41.

[2] C'est évidemment une erreur pour Césarée sur la Méditerranée.

[3] Codex Vaticanus Græc., 1455, f° 245 r, publié dans la *Byzantinische Zeitschrift*, I, 251.

[4] *Theophanes continuati*, livre III, ch. XXX (p. 125 dans l'éd. de Bonn).

en Palestine, en Phénicie, en Cœlésyrie, en Osrhoène, en Mésopotamie et en Perse : on n'entrevoit plus ici aucune trace de la division de la Palestine en plusieurs provinces. Par contre, le titre du *Code Justinien* (XI, 50), où il est question des colons de la Palestine [1] conserve sans doute le point de vue plus ancien d'après lequel tout le territoire au sud de la Syrie s'appelle simplement Palestine.

Budapest, mars 1903.

SAMUEL KRAUSS.

[1] « De colonis Palæstinis ». Au reste, le titre seul de cette loi, mais non la loi elle-même, s'est conservée dans la « Basilica » grecque.

JUIFS, SORCIERS & HÉRÉTIQUES AU MOYEN AGE

D'APRÈS LES MÉMOIRES D'UN MOINE DU XIe SIÈCLE (GUIBERT DE NOGENT)[1]

Une des sources les plus intéressantes et les moins exploitées de l'histoire des mœurs et des idées de la fin du XIe siècle est l'*Histoire de ma vie* (Monodiaria), de Guibert de Nogent. Guibert, moine de Flavigny, puis abbé de Nogent, sous Coucy, était né au milieu du XIe siècle, vers 1054 probablement, d'une famille de petite noblesse du Beauvaisis. Orphelin de bonne heure, après une jeunesse triste et sévère, il passa de longues années dans la riche bibliothèque de l'abbaye de Flavigny à étudier l'histoire et la littérature anciennes, la théologie, la philosophie. Il appliqua un esprit remarquablement critique et cultivé à l'histoire de la première croisade, dont il voulut remanier et corriger le récit barbare[2], aux reliques, auxquelles il consacra un gros ouvrage, le *De Pignoribus Sanctorum*, qui est non seulement un traité contre les fausses reliques, mais contre les reliques en général et l'usage qu'en faisaient les religieux de son temps, et à l'exégèse biblique, qu'il considérait non point comme les théologiens du moyen âge au point de vue littéral et scolastique, mais uniquement au point de vue moral et pédagogique. Enfin, la partie la plus intéressante de son œuvre est son *Histoire de ma vie*, dans laquelle il nous raconte naïvement son enfance, puis sa jeunesse au milieu des moines de Flavigny, et, enfin, la partie officielle et politique de son existence, lors-

[1] Les œuvres complètes de Guibert ont été publiées par d'Achery, in-fol., 1651, réimprimées par Migne, *Patrologie*, t. CLVI. On n'en a ni manuscrits ni édition critique. — Quelques fragments dans Dom Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XII.

[2] C'est le texte qu'on connaît sous le nom de « Gesta Anonyma », ou dont on désigne l'auteur simplement par le terme « l'*Anonyme* ».

qu'abbé de Nogent, il fut mêlé aux graves affaires de la commune de Laon. Il a vu de près des religieux et des nobles, des papes et des évêques, il a reçu des confidences de ses frères, il a assisté à de grands mouvements religieux.

Il était admirablement situé pour juger l'Église, et il ne lui épargne, dans son amour, ni les jugements ni les blâmes sévères. J'ai cru intéressant de rechercher, dans les mémoires si sincères de cet homme, que je crois le plus éclairé et le plus impartial de son siècle, ce qu'il savait sur les Juifs, ce qu'on disait d'eux autour de lui dans son couvent, quel rôle les Juifs ont, d'après lui, joué à cette époque, et quelle influence ils ont exercée sur les chrétiens, enfin quelles accusations on lançait contre eux.

Nous verrons que c'est, en somme, le crime de sorcellerie, de magie noire qu'on leur reproche toujours; et, d'autre part, si nous cherchons, dans ces Mémoires de Guibert de Nogent[1], ce qu'il sait des hérétiques, dissidents du christianisme qui se répandent au début du XIIe siècle, nous verrons qu'on reproche déjà à ceux-ci ce que, quelques années plus tard, on reprochera aux Juifs : le meurtre rituel entre en scène parmi les principales armes du clergé pour confondre et réduire ceux qu'il considérait comme ses ennemis.

Pour le moine Guibert, outre l'opulence et la débauche, une des principales causes de corruption et de perdition morale qui menaçaient le clergé régulier était la sorcellerie. Sans parler encore de l'hérésie raisonnée et convaincue, qui est souvent une forme dissidente de la foi chrétienne, la sorcellerie, magie noire, dévotion à Satan, faisait des ravages dans les monastères. L'exaltation mystique dans laquelle vivaient certains de ces religieux, la terreur divine, la crainte du diable, les visions et les miracles fantastiques dont ils étaient chaque jour spectateurs, devaient fatalement les entraîner à la sorcellerie : d'abord pour écarter le démon, puis pour l'attacher à quelque ennemi, enfin pour se le concilier et obtenir de lui la fortune ou la puissance. On croyait vivre en perpétuel voisinage avec Satan et ses armées de démons, innombrables et terribles bandes qui épiaient spécialement les couvents, car leur maître, paraît-il, était friand des âmes de religieux. Elles avaient pour lui d'autant plus de valeur qu'elles s'étaient plus rapprochées de Dieu, et il n'y avait pas une maladie, pas un accident, pas une mort subite ou violente dans laquelle on ne reconnût l'intervention du « Prince du Mal ».

[1] *Monodiaria :* l. I et XXVI, et l. III, XVI et XVII.

Mais le simple religieux catholique n'est pas spontanément sorcier. Il ignore en quoi consistent les sorcelleries et le culte de Satan. Il faut que quelque méchant l'induise en tentation : qui sera ce séducteur pervers et redoutable ? — Le Juif. Ici se révèle tout l'antisémitisme naïf du moyen âge, qui considère non la question de race, mais uniquement la question religieuse : et Guibert ne juge pas autrement que ses contemporains.

Le Juif est l'héritier de Judas, celui que Dieu a élevé jadis d'autant plus haut qu'il voulait l'abaisser plus bas; le Juif qui ne croit pas à l'Eucharistie, qu'on ne brûle pas encore parce qu'il est Juif, mais qui est souvent brûlé à cause des crimes qu'on lui impute. — Guibert raconte sans indignation comment les habitants de Rouen, sur le point de partir pour la Croisade, traitèrent les Juifs assez nombreux qui se trouvaient dans la ville. Ils disaient : « Nous désirons aller combattre les ennemis de Dieu en Orient ; mais nous avons sous les yeux des Juifs, race plus ennemie de Dieu que ne l'est aucune autre : c'est prendre l'affaire tout à rebours ! » A ces mots, ils courent aux armes, « chassent de force ou par artifice les Juifs dans une église, où ils les massacrent tous sans pitié et sans égard pour le sexe ni l'âge ». Pourtant, ajoute Guibert, on épargnait ceux qui voulaient bien embrasser la foi chrétienne : le Baptême ou la Mort! Il ne dit pas si les conversions furent nombreuses.

Beaucoup de Juifs étaient instruits, et naturellement considérés comme sorciers. Plusieurs de ceux dont parle Guibert avaient étudié la médecine : de là à être empoisonneurs et alchimistes, il n'y a qu'un pas. C'est un Juif qui aide la comtesse de Soissons à crever les yeux et à arracher la langue à un malheureux diacre, puis à empoisonner son propre frère. C'est dans la maison d'un Juif que le misérable comte Jean de Soissons donnait ses rendez-vous d'amour à « la vieille et laide prostituée » avec laquelle, « dans les fureurs de sa honteuse lubricité », il trompait sa jeune et belle épouse. En même temps, pour donner le change, il envoyait, « quand les lumières étaient éteintes », un de ses parasites prendre sa place dans le lit de sa femme. Cet ami et protecteur des Juifs était si bien circonvenu par eux, il montrait pour leurs doctrines un si vif penchant que, « chose que les Juifs eux-mêmes n'oseraient jamais », avoue Guibert, il parlait du Christ en termes criminels. Il proférait de telles abominations que ceux-ci, effrayés d'avoir un ami aussi compromettant, le regardaient comme un insensé. Un soir, le samedi de Pâques, il était allé veiller dans l'église ; abordant un humble clerc, il lui demande de lui expliquer les mystères de la Semaine-Sainte.

Tandis que le clerc lui parle candidement de la Passion et de la Résurrection, il l'interrompt en traitant son récit de fable mensongère. Celui-ci, étonné, lui demande ce qu'il vient alors faire dans l'église : « C'est, répliqua le comte, que je m'amuse à lorgner les belles femmes qui viennent y passer la nuit ! »

La mort de cet ami des Juifs fut digne de sa vie : après avoir eu la vision d'un effrayant et immense globe de feu, il se rendit encore chez sa vieille prostituée. « Mais ce fut avec l'affreuse mort qu'il se coucha », dit Guibert ; comme il souffrait d'horribles tortures, il manda un clerc pour le consulter sur la nature de ses urines. Apprenant qu'il allait mourir, et pressé d'expier sa vie de débauches par le repentir, la confession et de pieuses donations, il s'écria, hors de lui : « Tu veux, je le vois, que je donne mes biens aux parasites, c'est-à-dire aux prêtres ! Ils n'en auront pas seulement une obole... D'ailleurs, de plus malins que toi me l'ont dit : toutes les femmes doivent être communes, il n'y a aucun péché à se livrer à leurs caresses. » Après ces blasphèmes, il gesticula comme un fou furieux, renversant tout le monde, menaçant sa femme de coups de pied, si bien qu'il fallut l'attacher, le ligoter, lui tenir les mains et attendre ainsi que, enfin épuisé, il rendît son âme diabolique.

Mais le comte Jean était un laïc, un noble issu d'une famille déjà tarée, d'un père débauché, d'une mère fratricide. Il n'y avait rien d'étonnant à ce qu'il se laissât entraîner par les Juifs. Bien plus grave était l'action du Juif quand elle s'attaquait à quelque religieux, véritable fils du Christ et pauvre brebis du grand troupeau du Sauveur. Et pourtant la malice savait triompher de la foi ! Le Juif rôdait toujours autour des couvents, comme les troupes de démons, ses frères : c'est ainsi qu'un moine, élevé, depuis son enfance, dans le cloître, tombé malade et placé par l'abbé dans une cellule attenante au monastère, « eut l'occasion de parler de son mal à un certain Juif qui avait étudié la médecine ». Une confiance charmante s'établit entre eux, ils se révélèrent mutuellement leurs secrets, et bientôt le moine, « plein de curiosité pour les étranges artifices du Juif, qui s'entendait en maléfices », insista auprès de lui pour qu'il lui permît de participer à ses sorcelleries. Le Juif lui promit d'être son entremetteur auprès du diable, et, au jour dit, au lieu convenu, il le met en présence du « Prince Scélérat ». Le moine ayant demandé au démon de l'initier à sa doctrine, celui-ci lui déclare qu'il doit pour cela renoncer à la foi chrétienne et lui offrir un sacrifice. — « Et quel sacrifice ? — Le sacrifice de ce qu'il y a de plus précieux dans

l'homme, dit Satan. — Quoi donc ? — Tu feras une libation de ton sperme, et, lorsque tu le répandras devant moi, tu en goûteras le premier ainsi que doit faire le sacrificateur ! » Et Guibert de s'indigner justement : « O crime, ô honte, et celui de qui on exigeait une telle chose était prêtre ! Offense sacrilège à l'hostie sacrée ! » Le misérable fit la libation demandée et reçut, en échange, du malin le don magique : il était enchanteur. Il parvint même à métamorphoser une femme en un chien énorme ! Mais Dieu, dans son infinie bonté, lui envoya une salutaire maladie, et la confession sauva son âme.

Les Juifs toutefois ne sont pas à jamais damnés : ils peuvent se convertir. C'est ainsi que dans le massacre de Rouen, le jeune comte Guillaume sauva un enfant en bas âge, dont il avait eu pitié, le fit baptiser et élever dans la religion chrétienne par sa mère, la comtesse Helisende, puis au couvent de S. Germer, où Guibert le connut. C'était un moine modèle, reconnaissant à ses sauveurs de l'avoir tiré des erreurs du judaïsme, plus attaché à l'austérité de la règle qu'aucun de ses compagnons, et qui fut, par sa pénétrante et vive intelligence, la gloire du Couvent. C'est pour lui que Guibert écrivit son livre *Contre les Juifs*, traité de théologie sur l'*Eucharistie* et pamphlet dirigé contre l'infâme Jean de Soissons. Le jeune moine goûta tellement l'ouvrage de Guibert « qu'il travailla dans sa pieuse ardeur à en composer un du même genre, avec les arguments de la foi ». — Nous pensons qu'à côté des Juifs sorciers, des Juifs empoisonneurs et des Juifs convertis, il y avait encore au XIe siècle quelques Juifs, restés Israélites, et cependant honnêtes gens, dont Guibert ne nous a pas parlé... parce qu'il ne les connaissait pas.

La religion catholique avait d'autres ennemis que les Juifs. Le XIe siècle, en particulier, vit s'épanouir en France une émouvante éclosion d'hérésies, parallèle à la campagne de réforme ecclésiastique provoquée par le Saint Siège. En dehors des hérésies d'école, sorties des discussions théologiques, sur l'essence de l'Eucharistie ou la prédestination de la grâce, et qui datent de bien des siècles, fruit naturel des recherches scolastiques et du développement de la pensée libre, illustrées par Claude de Turni, Agobard, Gotteschalck, Scot Erigène, et, à cette époque, par le célèbre Bérenger de Tours, nous constatons à la fin du XIe siècle un mouvement hérétique d'un caractère tout différent. Ce mouvement semble être né d'un besoin de réforme, réalisée, non pas officiellement comme celle de Grégoire VII, mais par les individus eux-mêmes,

devenus seuls juges de ce qu'il convenait de garder et de comprendre dans le Christianisme. L'immoralité du clergé avait provoqué ce mouvement : immoralité des monastères trop riches, dirigés par des abbés plus chevaliers que moines ; immoralité du clergé séculier, débauché et simoniaque, que le pape même ne parvenait pas à corriger. Puisque les ministres étaient indignes, ne valait-il pas mieux se faire une conception intime, individuelle, de la foi, et l'appliquer à sa manière de vivre, conformément aux leçons du Christ ? Les papes eux-mêmes étaient responsables de ce mouvement par leurs décisions contradictoires : Alexandre II, par exemple, tout en condamnant le concubinage des clercs, prétendait que les sacrements donnés par des prêtres mariés n'en étaient pas moins valables. Urbain II, réformiste intransigeant, vient dire le contraire. Qui croire ? De qui recevoir les sacrements dès lors ? A qui se fier ? Ne valait-il pas mieux s'en tenir à la parole du Christ, beaucoup plus simple et édifiante, beaucoup plus rapprochée aussi de la vérité de Dieu que les contradictions de ses ministres ? Si bien que l'hérésiarque qui, au XIe siècle, « s'oppose à la tradition, s'écarte du sentier par sa façon de comprendre le dogme et les institutions de l'Eglise, battu, non par incrédulité, mais par religiosité, en voulant ramener les mœurs et la discipline à l'âge d'or de la constitution chrétienne » [1]. Afin de bien montrer leur supériorité sur le clergé corrompu qui les entourait, ils menaient une vie austère de privations et de sacrifices, considéraient l'union sexuelle comme un péché, et, de crainte de recevoir les sacrements de mains impures, renonçaient au baptême et à la communion.

Guibert, qui n'est pas très au courant des différentes sectes et de leurs doctrines, les traite tous de Manichéens, à cause des analogies qu'il trouve entre leurs idées et celles des Manichéens dont parle saint Augustin. Il ne nous dit cependant pas qu'ils crussent comme eux au double principe du Bien et du Mal ; leur prétention de « mener une vie conforme à celle des apôtres », c'est-à-dire de retourner à la foi ancienne et aux pratiques religieuses du Ier siècle, nous porterait plutôt à les rattacher à la secte des Apostoliques, qui se développera au XIIe siècle, et qu'il ne faut pas confondre avec celle des Néo-Manichéens ou Cathares [2]. Il était, d'ailleurs, difficile de se rendre compte de la doctrine de ces gens qui refusaient, même soumis à la torture, de révéler leurs convictions.

[1] Luchaire, *Histoire de France*, p. 193.

[2] Cela réfuterait, d'ailleurs, ce que dit M. Luchaire, p. 235, sur ces hérétiques, en reportant à trente ans plus tôt l'origine des Apostoliques, qu'il fait sortir en 1145 du château de Monticor.

Ils ne reconnaissaient pour juge que Dieu, et opposaient un stoïque mépris aux tentatives du clergé, qui cherchait à leur faire abjurer leurs erreurs.

Naturellement, l'imagination exaltée des moines du moyen âge, les confidences ou aveux mensongers des disciples qui les avaient abandonnés, peut-être pour n'avoir pas eu la force de se plier à l'austérité de la règle imposée, ne contribuèrent pas peu à en faire des monstres, et à leur attribuer non seulement des idées impies, mais aussi des pratiques et un culte abominables.

Guibert fut, avec son cousin Lysiard, évêque de Soissons, juge dans un procès instruit contre deux de ces hérétiques, les frères Everard et Clément, du village de Bussi, dénoncés par une vieille matrone qu'ils avaient ensorcelée pendant plus d'un an, et par un diacre qui prétendait les avoir entendus proférer de méchants discours ! De quoi sont-ils accusés ? Guibert résume ainsi leur doctrine : « Ils déclarent nul le baptême des petits enfants ; l'Eucharistie est pour eux un objet d'horreur » ; ce qui s'explique fort bien par leur opposition aux sacrements donnés par des prêtres indignes. « Ils condamnent le mariage et regardent comme criminelle l'union d'une femme et d'un homme. » Résultat naturel de leur austérité, qui leur commandait la continence, comme le pape l'ordonnait à tous ses religieux ! Ici, l'accusation est plus grave : « Ils traitent de fable le crucifiement du fils de la Vierge. » Est-ce le crucifiement lui-même ou les légendes qui l'entourent que Everard et Clément n'admettaient pas ? C'est la seule croyance nettement antichrétienne qu'on puisse leur reprocher, et elle cadre peu avec l'ensemble de leur foi. « Ils expliquent le verbe de Dieu par des discours longs et embrouillés. » Ici Guibert ne se donne pas la peine de discuter. Et d'ailleurs, les plus vénérés des théologiens du moyen âge n'ont guère fait autre chose à ce point de vue que les hérétiques de Bussi !

Enfin, si l'on passe de la théorie à la pratique, ils se livrent à un culte monstrueux. Et Guibert nous décrit une de leurs cérémonies (en contradiction absolue, d'ailleurs, avec l'accusation lancée contre eux de condamner l'union des hommes et des femmes), véritable messe noire aussi criminelle que celles dont on accusa les Juifs pendant tout le moyen âge.

« C'est dans des caves ou des souterrains cachés qu'ils tiennent leurs assemblées : là, les deux sexes sont confondus pêle-mêle ; là, pendant que les lumières sont allumées, une des femmes relève sa robe à la vue de tous les assistants, et se présente dans cet état indécent, à celui qui est prosterné derrière elle. Aussitôt, on éteint les lumières, tous se mettent à hurler : Chaos ! Chaos ! et chacun

s'unit à la première femme qui lui tombe sous la main. S'il en résulte une grossesse, aussitôt l'accouchement terminé, on se réunit de nouveau dans le même souterrain : on allume un grand feu, tous s'assoient autour, se passent l'enfant de main en main, puis le jettent dans le brasier, et, lorsqu'il est consumé, font de ses restes une espèce de pain, dont chacun mange en guise de communion[1]. Quand on en a mangé, on ne revient jamais de cette hérésie. »

Le procès était difficile à instruire. Quand on les interrogeait, ils répondaient, simples d'esprit qui se voyaient réserver le royaume de Dieu : « Ne cherchez pas, au nom de Dieu à sonder si profondément nos idées : nous croyons tout ce que vous dites ». Sur le baptême, ils répètent les paroles de saint Marc : « Celui qui croira et qui sera baptisé, sera sauvé. » Et ils « s'expliquent dans les termes les plus chrétiens », si bien que, incapable de les convaincre d'erreur, Guibert conclut que, comme les Priscillianistes, ils appliquent la maxime :

Jura, perjura, secretum prodere noli.

Cependant, il fallait les éprouver : on décida de les jeter dans une cuve pleine d'eau. Après avoir reçu la Sainte Communion, ils jurèrent n'avoir jamais rien dit, cru ni enseigné de contraire à la foi chrétienne. Clément, jeté dans le bassin, surnage ! L'évêque ne savait quel parti prendre. Il s'en rapporta au Synode de Beauvais. Heureusement pour ses hésitations, le peuple des fidèles avait moins de scrupules. Pendant l'absence de Lysiard et de Guibert, il courut à la prison, enleva les frères hérétiques, et sur un bûcher élevé en dehors de la ville, les brûla ! La question était tranchée, Guibert trouve bien légitime le zèle du peuple de Dieu contre ces misérables.

Cette histoire étrange, ce récit, un des premiers sans doute[2] que nous ayons de la célébration d'une messe noire, nous intéresse par-

[1] Ce sacrilège, la parodie de la communion sous cette forme infâme, est une des innovations du clergé du XIe et du XIIe siècles. Les hérétiques, manichéens ou autres des premiers siècles de l'Église, étaient aussi accusés de se livrer à de monstrueuses orgies, mais ce qui fait véritablement ressembler ces scènes, dont Guibert nous fait le récit, à des messes noires, c'est l'introduction de cet élément nouveau, le simulacre de la communion avec une hostie sacrilège. De là dérivera plus tard le cérémonial de la messe noire proprement dite, dans laquelle le prêtre dissident commence par consacrer une hostie véritable sur le ventre d'une femme nue avant de se livrer à d'autres pratiques sataniques.

[2] Une preuve du peu de fondement qu'avaient ces accusations d'orgies sataniques vient de l'identité même qu'on trouve dans tous les récits analogues. Le même

ticulièrement après ce que Guibert nous a dit des Juifs. En effet, il est à remarquer qu'au moyen âge les accusations odieuses lancées contre les Juifs (surtout au sujet du meurtre rituel) ne sont autre chose que la répétition fantaisiste de celles dont on accablait les sorciers de toute sorte, les magiciens et nécromans qui trouvaient dans le mysticisme catholique un facile champ d'exploitation. Nous avons vu, d'un côté, un Juif accusé d'un acte de sorcellerie accompagné de pratiques immondes; d'autre part, Guibert par le récit de la messe noire des hérétiques apostoliques de Bussi nous donne un exemple des accusations qui seront souvent reprises contre les Juifs au cours du XIIe et surtout du XIIIe au XVIe siècle. Celles-ci n'étaient pas plus fondées que celles-là. Mais il est curieux de voir d'où elles sortirent, comment on les formulait et les soutenait, et comment, en somme, l'Eglise catholique devait toujours triompher par les mêmes moyens, par les mêmes fables, de tous ceux qu'elle ne pouvait asservir à sa foi.

BERNARD MONOD.

cliché servait suivant les circonstances, pour des hérétiques fort différents. En 1026, dans l'affaire des hérétiques d'Orléans, on reproche aux accusés de se livrer aux mêmes débauches, et à peu près dans les mêmes termes. Voir, à ce propos, le texte curieux du Cartulaire de Saint Père de Chartres, 109-115.

LES JUIFS DE MARSEILLE AU MOYEN AGE

(SUITE [1])

Les Registres des Notaires nous montrent des Juifs de Marseille accomplissant les diverses opérations commerciales, s'engageant vis-à-vis de leurs créanciers et recevant des engagements semblables de la part de leurs débiteurs. Certains de ces actes attestent même que les Juifs ne laissaient pas toujours, en mourant, des situations bien nettes et que leurs héritiers éprouvaient parfois de la peine à les liquider [2].

Non seulement les Juifs se trouvaient, par le fait de transactions commerciales, débiteurs de Chrétiens, mais encore il leur arrivait parfois de leur emprunter de l'argent. Ainsi, le 26 octobre 1234, la Juive Daisone, veuve de Salomon Ferrussol, et son fils empruntent à Bernard de Manduel une somme de 60 sous coronats, qu'ils s'engagent à rembourser dans le délai d'un mois. Mais la dette resta plus longtemps en suspens que le créancier et le débiteur ne l'avaient espéré tout d'abord, puisqu'une sentence du juge de Marseille, rendue le 27 novembre 1263, en fixa l'échéance à Pâques 1264 [3]. Un délai de trente ans accordé à un débiteur pour le remboursement d'une somme relativement minime ne dénote pas d'habitude une aisance extraordinaire! Il est

[1] Voyez plus haut, p. 1.

[2] Voir Blancard, *loc. cit.*, II, n° 518 v°, p. 76 : Procuration par Augier Gros à Guil. Bérenger, épicier, à l'effet de réclamer et recevoir... neuf livres de monnaie mêlée de Bonisac, Juif, pour solde d'un prêt de 30 livres fait à feu son père Naquet. — Même recueil, I, n° 113, p. 184 : Sentence de Bertrand Brun, juge en la Cour de Marseille, du 8 avril 1250, qui, vu le libelle de Jean de Manduel, frère et héritier de feu Bernard de Manduel, contre Fortanier de Condom, curateur de la succession des époux Bonafous, Juifs, en leur vivant débiteurs dudit Bernard de 60 livres, valeur reçue en blé, et attendu que, après la production des titres, le curateur ne conteste pas la dette, condamne celui-ci à payer à Jean de Manduel sur la succession Bonafous la somme réclamée de 60 livres.

Blancard, *loc. cit.*, I, n° 55, p. 79.

[illegible] que, pendant ce long intervalle de temps, Marseille avait traversé une cruelle crise politique, à laquelle on peut attribuer la cause de la gêne dont avaient incontestablement souffert les Perrussol.

Une autre preuve que tous les Juifs de Marseille n'étaient pas les coupables manieurs d'argent que la malignité publique se plaisait parfois à voir en eux, mais que certains d'entre eux étaient, au contraire, embarrassés pour remplir leurs engagements et sollicitaient des délais de la part de leurs créanciers, c'est la délibération prise le 9 avril 1332 par le Conseil de la ville. Un Juif, Astrugon Capelle, sollicitait un délai pour payer à l'hôpital du Saint-Esprit une somme de 60 sous royaux, dont il était débiteur. Le Conseil accueillit la demande, à la condition que le débiteur remettrait une suffisante caution entre les mains des recteurs de l'hôpital et que la dette serait intégralement payée aux prochaines fêtes de Pâques, c'est-à-dire qu'il accordait au débiteur un délai d'une année environ pour se libérer complètement vis-à-vis de son créancier [1].

En regard de ces divers documents qui nous montrent des Juifs débiteurs de Chrétiens et éprouvant parfois des difficultés pour satisfaire aux engagements pris, nous pouvons placer d'autres documents qui, au contraire, nous font voir des Juifs consentant des prêts d'argent à des Chrétiens ou à des Juifs, obtenant de leurs débiteurs la reconnaissance de leurs créances ou leur donnant quittance définitive [2]. Ces opérations paraissent avoir été absolument régulières. Ce qui l'atteste, c'est que, non seulement elles ont fait l'objet d'actes passés par devant notaire, mais qu'elles ont encore parfois provoqué l'intervention des magistrats de la ville en faveur du créancier. Il existe, en effet, une lettre datée du 21 novembre 1324 et écrite par Pierre Salomon, juge de la Cour de la ville supérieure, à Albert de Tyzon, juge de la Cour de la ville vicomtale. Cette lettre a pour objet de demander à ce dernier de faire estimer et de faire vendre une vigne située dans son ressort afin d'assurer le paiement de deux dettes, l'une de 6 livres de royaux et l'autre de 60 sous royaux, contractées par

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXVI.

[2] Voir Blancard, *loc. cit.*, II, n° 716, p. 161 ; II, n° 963, p. 274 ; II, n° 964, p. 274 ; II, 3e partie, n° 23, p. 423. — Arch. mun. de Marseille. *Registre du notaire Guil. Farand*, acte de Kal. juni 1278 : Reconnaissance pas Foulque Robert d'une dette de 10 l. 1 s., au Juif Bonenfant, fils de feu Rosach. Même registre : acte de pridie kal. julii 1278, reconnaissance d'une dette de la Juive Faba, à Bonisac, fils de Boninde ; même registre : acte de 1284, reconnaissance d'une dette à Jacob Capelle par plusieurs habitants du château de Gignac ; 3 id. febr. 1284 : Guillaume Robaud, travailleur de terre, reconnaît devoir 4 l. 10 s. à Dieulosal, médecin...

Foulque-Aycard et son fils Pierre vis-à-vis du Juif Bondavin de Draguignan [1]. Or, ce Bondavin de Draguignan, qui obtenait ainsi contre son créancier l'appui de la justice, paraît avoir fait à Marseille le commerce de l'argent. Le 17 juin 1316, en effet, Guillaume Novelli reconnaît avoir reçu, à titre de prêt, d'Abraham de Draguignan, père de Bondavin, une somme de 6 livres, et le lendemain, par devant le même notaire, le changeur Hugue Laugier signe, en faveur de Bondavin lui-même, la reconnaissance d'une dette de 61 livres, 2 sous, reçue également à titre de prêt [2]. Abraham et Bondavin, de Draguignan, sont donc bien ce que, dans la langue de l'époque, on appelait des usuriers, sans cependant donner à ce mot le sens infamant que nous lui attribuons aujourd'hui.

Il semble bien, en effet, résulter d'un certain nombre de documents que nous allons étudier maintenant que l'*usure*, à Marseille du moins, se confondait avec le prêt à intérêt, qu'elle y était considérée comme licite et que les Chrétiens l'exerçaient comme les Juifs.

Un article des Statuts réglait le taux de l'intérêt que le prêteur pouvait exiger de son débiteur et prescrivait aux juges, chargés de régler les différends qui pouvaient s'élever à propos des règlements de comptes, de réduire tous les comptes qui auraient été établis contrairement à cette prescription. Ce taux était fixé à 3 deniers par livre et par mois, ce qui faisait un intérêt annuel de 36 deniers ou de 3 sous par livre, soit un taux de 15 %. Les Statuts ajoutaient, en outre, que, en cas de mort du débiteur, le paiement des intérêts n'était pas exigible de ses héritiers à partir du jour du décès, à moins que ces héritiers ne se fussent personnellement engagés vis-à-vis du créancier [3].

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXVII.

[2] Arch. mun. de Marseille. *Registre des Judicatures* (not. Pierre Elziar), 14 kal. junii 1316 et 15 kal. junii 1316.

[3] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, II, 19. *Pro qua quantitate usure adjudicentur*. Presenti constituto firmamus ut omnes judices curiarum Massilie teneantur quod compellant aliquem vel aliquos ad solvendum usuras creditoribus seu condempnent ultra tres denarios per lib. ad racionem mensis et quod omnes dictos creditores contentos esse faciant et compellant dicta quantitate usurarum dictarum, quod quidem locum habere volumus in illis casibus quando aliquis certas usuras alicui se daturum promittit seu convenit. Et si qua pena indictis contractibus opposita fuerit redigatur ad formam dictarum usurarum et eodem modo eadem judicetur.— Huic de novo addimus quod mortuo debitore qui tenebatur prestare dictas usuras seu erat obligatus in hujus modi usuris seu penis solvendis, statim cesset cursus usurarum et penarum supradictarum, ita quod pro tempore currenti post mortem dicti debitoris heredes debitoris vel ejus bona non teneantur nec nomine usurarum vel penarum hujusmodi nec aliquid adjudicetur pro dicto tempore contra heredes dicti debitoris vel contra aliquas personas que pro dicto debitore se obligassent. Et hec supradicta intelligimus nisi post mortem dicti debitoris esse facta renovacio dicti debiti cum predictis heredibus vel aliis pro eis cum repeticione predictarum usurarum vel penarum.

Mais, de très bonne heure, ce statut fut violé, et le Conseil dut, à différentes reprises, statuer à ce sujet et prendre des mesures destinées à réprimer ces manœuvres frauduleuses.

La première de ces décisions si particulièrement intéressantes est du 24 novembre 1293. Elle a été prise par le Conseil général de la ville vicomtale, et elle a dû, dans la suite, être considérée comme ayant une importance capitale, puisqu'elle a été inscrite sur le registre des Statuts, parmi les règlements municipaux et les ordonnances des Comtes de Provence qui forment le sixième livre supplémentaire ajouté aux cinq livres fondamentaux de la Constitution marseillaise [1]. Le Conseil prend donc en considération une plainte qui lui a été faite contre des usuriers *chrétiens et juifs* [2] qui, sans tenir compte d'une ordonnance faite par deux citoyens de Marseille, Gautier Benoît et Rostaing-Blanchard, ont exigé de leurs débiteurs un intérêt supérieur à celui qui a été fixé et n'ont accepté qu'en secret le paiement du capital et des intérêts qui leur étaient dus, afin de détruire toute preuve qu'ils avaient perçu des intérêts illicites et afin de n'être pas contraints de restituer à leurs débiteurs les gages qu'ils en avaient reçus. Pour porter remède à ce scandale, le Conseil a donné pleins pouvoirs au juge de la Cour du palais, assisté des deux prudhommes Gautier Benoît et Guillaume de Montuel, et le juge commis a édicté toutes les mesures qui lui ont paru nécessaires à cet effet.

L'autre décision est encore une délibération prise par le Conseil le 23 juin 1313. Elle est, comme la précédente, inscrite au sixième livre des Statuts. Elle a pour objet d'éviter le renouvellement des « perniciosas fraudes que cotidie fiunt *non solum per judeos, sed alios malos christianos* ». Les prêteurs ont, en effet, pris l'habitude, en renouvelant l'acte de reconnaissance de la dette, d'y

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, VI, f° 164. — Le livre VI des Statuts est encore inédit. Il n'a d'ailleurs été donné des cinq livres des Statuts de Marseille qu'une édition fautive et incomplète par Méry et Guindon, dans leur *Histoire analytique et chronologique des actes et des délibérations du Corps et du Conseil de la municipalité de Marseille*, 5 vol. in-8°, Marseille, 1844.

[2] Considerato nimie immensitatis annulo usurarum quas *usurarii Christiani et Judei* in civitate perquirebant, quod probi viri Gauterius Benedictus et Rostagnus Blanquerii quantitate ipsarum usurarum tenerent ultra quam in futurum exhigere non liceret ab usurariis memoratis, quam ordinationem dicti probi insequentes super precipue ut conveniat ordinassent ipsaque ordinatio fuisset per civitatem Massilie publice iniciata, tantaque esset predictorum usurariorum temerata calliditas quod ipsa ordinatio causantibus eorumdem excogitantis fraudibus in nichilo servabatur fraudem de tempore ad tempora in predictorum receptionem committentes, solutiones sortis et usurarum non aliter acceptantes quoddam et nullis aliis presentibus quod usurario et debitore solvente ad detrahendas solventibus omnis probationis speciem super exactione usurarum quam ultra ordinationem jamdictam faciebant antequam vellent ipsis debitoribus quos ab hiis habebant cautiones vel pignora restituere...

inscrire des conditions différentes de celles qui avaient été primitivement arrêtées, ce qui leur permet, dans la suite, d'exiger des débiteurs ou de leurs héritiers plus qu'il ne leur est dû [1]. Le Conseil prescrit, en conséquence, que, désormais, aucun usurier, « nullus judeus vel christianus », n'agisse de la sorte en faisant procéder au renouvellement ou à la confirmation des dettes contractées à son égard. De plus, le Conseil ordonne que dorénavant le notaire devant qui seront passés des actes de ce genre devra demander au créancier et au débiteur si celui-ci est engagé envers celui-là pour une autre dette, afin qu'il puisse être fait mention dans l'acte de la réponse négative ou affirmative. En cas de réponse affirmative, l'acte devra indiquer l'importance de la somme prêtée et faire mention de la cause de l'emprunt, de l'année, du mois et du jour où il a été contracté. Au cas enfin où l'acte ne mentionnerait ni la demande du notaire ni la réponse, le Conseil décide que toutes les dettes antérieures, s'il y en a, seront confondues avec celle qui aura donné lieu au présent engagement.

Ainsi se confirme bien l'opinion que nous avons exprimée plus haut : non seulement le prêt à intérêt était toléré à Marseille, mais il était encore étroitement réglementé; seule la fraude était interdite et les magistrats municipaux s'efforçaient d'empêcher les prêteurs de s'y livrer.

Mais, — et cette conclusion nous paraît plus importante encore que la précédente, — ce métier n'était pas seulement exercé par des Juifs : Abraham et Bondavin de Draguignan avaient des confrères chrétiens. Cela ressort, de façon évidente, des documents que nous avons analysés plus haut, puisqu'ils mentionnent expressément que, parmi les usuriers dont on se plaint, se trouvent à la fois des Chrétiens et des Juifs. Ainsi, à Marseille du moins, les décisions des Conciles qui avaient interdit aux Chrétiens de pratiquer le prêt à intérêt étaient restées à l'état de lettre morte, et, en cette matière comme en toutes les autres, rien ou pas grand'chose ne distinguait le Juif du Chrétien.

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, VI, f° 180. — *De usurariis*. Ad evitandas perniciosas fraudes que cotidie fiunt *non solum per judeos sed etiam per alios* nolles christianos exercentes usurarum pravitatem, qui renovando et reformare sibi faciendo semel secundo et pluries debita que debentur eisdem retinent penes se incartamenta et mandamenta vetera nullam mensionem ab ipsis faciendo in ultimo incartamento sive judiciario mandamento, licet dicta verba incartamenta seu mandamenta sibi in ad ultimum incartamento seu mandamento inter creditorem et debitorem vetera tunc computata, et postmodo tractu temporis et temporum ex ipsis omnibus incartamentis et mandamentis exigunt a predictis debitoribus seu ab eorum heredibus, qui predictas fraudes et falsitatem ignorant, omnes quantitates pecuniarum in ipsis incartamentis et mandamentis contentas...

Cependant, au XIVe siècle, les Juifs de Marseille et de la Provence se plaignaient des difficultés qu'ils éprouvaient à obtenir de leurs débiteurs qu'ils s'acquittassent envers eux, et ils s'adressaient au Comte de Provence, qui prenait des mesures en conséquence ainsi qu'en témoigne une lettre du roi Robert adressée le 25 avril 1310 aux différents officiers royaux et viguiers de la Provence. Il leur enjoint, sans tenir compte des lettres dilatoires qui auraient pu leur être antérieurement adressées, de contraindre les débiteurs à payer intégralement à leurs créanciers juifs les dettes qu'ils ont jurées (« juratis debitis »). Cet ordre dut ne pas être ponctuellement exécuté, puisque, sur une nouvelle plainte des Juifs, le roi Robert rédigea une seconde lettre le 19 avril 1324. Il en fut encore de même le 1er juin 1329 ; et le 24 février 1331, le sénéchal de Provence, Philippe de Sanguinet, adressa aux officiers royaux placés sous ses ordres une copie de ces différentes lettres royales, en leur enjoignant de veiller sévèrement à leur observation. Malgré ces précautions, les ordres du Comte de Provence n'étaient pas encore exécutés à Marseille comme ils auraient dû l'être, puisque, le 18 janvier 1332, le sénéchal se crut obligé de rappeler spécialement aux différents officiers royaux et aux magistrats municipaux de Marseille les intentions du roi Robert au sujet du paiement aux Juifs des dettes qui avaient été contractées vis-à-vis d'eux [1].

Dès ce moment-là, sans doute, les débiteurs chrétiens cherchaient à se soustraire, sous prétexte d'opérations illicites, aux obligations qui les liaient à leurs créanciers juifs. L'habitude devait en être facilement prise, et les plaintes allaient, dès le XVe siècle, représenter les Juifs comme d'odieux usuriers pressurant leurs créanciers et méritant d'être châtiés. Cependant, tant que la Provence demeura indépendante, les Comtes refusèrent de prêter l'oreille aux plaintes exagérées qu'on portait devant eux contre les Juifs, qui, à Marseille du moins, continuèrent à vivre sous le régime bienfaisant des Statuts et des franchises municipales.

Une ordonnance du roi René du 23 juin 1453 revient, en effet, sur cette question de l'usure des Juifs pour la trancher, dans un esprit de justice, conformément aux coutumes de Marseille. Plainte a été portée au roi que des Juifs auraient exigé des Chrétiens qui leur ont emprunté de l'argent un intérêt mensuel d'un demi-gros par florin, supérieur à celui de deux patacs que

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXVIII.

permet l'usage[1]. Les Juifs auraient même prétendu recevoir des gages en argent, en or ou en d'autres matières précieuses d'une valeur cinq fois supérieure à celle de l'argent prêté et se seraient refusés à laisser faire mention dans un acte écrit ou devant témoins de la remise de ces gages afin d'en nier plus facilement la possession. Ainsi leurs débiteurs sont victimes de ces usures qui les menacent de ruine. Mais les méfaits reprochés aux Juifs ne s'arrêtent pas là. Ils achètent et ils recèlent des objets volés, prétendant en avoir le droit et invoquant, à cet effet, un règlement royal de *rebus furtivis*, qui ordonne, d'après eux, à quiconque veut rentrer en possession de ses biens volés d'en rembourser le prix à celui qui les a achetés ou reçus en nantissement, ce qui est contraire à un statut de Marseille donnant la faculté à quiconque reconnaît son bien volé de le récupérer sans donner d'indemnité au détenteur. Les plaignants demandent donc au roi de faire respecter par les Juifs les prescriptions de ce statut. Ils le supplient en même temps de leur interdire désormais d'exiger, pour les emprunts qui leur seront faits, un intérêt supérieur à l'intérêt usuel et, s'ils reçoivent des gages pour garantir le prêt, que, du moins, ces gages ne soient que du double de la somme empruntée et que la remise en soit constatée par un acte public ou par un acte écrit de la main des parties ou par le serment des Chrétiens, et que, enfin, il soit ordonné aux Juifs qui se livrent au prêt d'argent de poser au-dessus de leur porte une enseigne qui puisse les faire reconnaître[2].

Les manœuvres frauduleuses qui sont dénoncées par la population de Marseille au roi René sont les mêmes que celles contre lesquelles avait dû sévir le Conseil général de la ville dans les premières années du XIVe siècle. La seule différence qui se manifeste entre les deux époques, c'est qu'alors il s'agissait de préserver la population contre des abus commis également par des Chrétiens et par des Juifs, tandis que maintenant la plainte ne s'applique qu'aux Juifs. Le roi cependant n'use pas de rigueurs

[1] Du Cange dit que des florins furent frappés, en Provence, à l'effigie des comtes, à l'exemple des florins pontificaux. La valeur en a varié. Au XIVe siècle, le florin valait 32 sous. Il était divisé en 12 gros, qui valaient, par conséquent, chacun 2 sous et 8 deniers, le sou étant de 12 deniers. Mais il semble que, au XVe siècle, la valeur du florin et, par conséquent, du gros ait diminué de moitié. Du Cange dit, en effet, qu'en 1438 — époque la plus rapprochée de celle où fut écrite la lettre du roi René qui nous occupe, — le florin était compté pour *seize sous* de monnaie de Provence (voir Du Cange, v° *florenus*). Par conséquent, la valeur du gros était tombée à 1 sou 4 deniers. — Le patac était une pièce de monnaie de cuivre qui, en 1455 valait *deux deniers* (voir Du Cange, v° *Patacus*). — L'usage permettait donc un intérêt de 25 °/₀, et les Juifs étaient accusés d'exiger un intérêt double, de 50 °/₀.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXIX.

excessives à l'égard des coupables, et il se contente de les rappeler à l'observation des règlements en vigueur : le taux de l'intérêt ne pourra pas dépasser 25 florins p. 100 et par an, et les biens de ceux qui exigeront un intérêt supérieur seront confisqués. Il prescrit aussi que les gages reçus seront conservés, qu'un acte authentique en mentionnera l'existence et que la peine de la confiscation sera également appliquée aux contrevenants. En ce qui concerne, enfin, l'accusation de recel portée contre les Juifs, le roi ordonne d'appliquer aux coupables le droit commun ; mais il ne dit pas quel doit être ce droit commun et si le juge devra appliquer le statut royal *de rebus furtivis* ou le statut de Marseille, qui est en contradiction absolue avec celui-ci. Le roi néglige aussi de se prononcer sur la prière qui lui a été faite d'obliger les Juifs qui se livrent au commerce de l'argent de placer une enseigne au-dessus de leurs portes.

Ainsi, du XIIIe au XVe siècle, la doctrine n'a pas changé. L'usure est licite à Marseille, à condition que l'usurier ne moleste pas son débiteur. Les règlements lui laissent, du reste, assez de latitude pour qu'il retire de son commerce le plus de bénéfice possible, puisque cette ordonnance du roi René fixe le taux de l'intérêt à 25 % et que les statuts le fixaient à 15 %. Il est vraisemblable que, même parmi les usuriers juifs, le plus grand nombre devait se contenter de cet intérêt légal et que seule une faible minorité provoquait les plaintes dans le genre de celles qui furent portées au roi René. D'ailleurs, cette minorité de prêteurs malhonnêtes existait-elle et les plaintes étaient-elles justifiées ? Les termes dans lesquels elles sont énoncées, pour précis qu'ils soient dans l'énonciation des griefs, sont encore vagues puisqu'ils ne désignent pas, par leurs noms, les Juifs dont la conduite a provoqué la démarche des plaignants. En outre, ils sont analogues à ceux dont on se servait au XIVe siècle pour formuler des plaintes contre des prêteurs chrétiens et juifs. D'autre part, le roi ne prend pas la peine d'en examiner le bien fondé. Lui qui, dans une ordonnance postérieure du 4 février 1463, — d'ailleurs révoquée peu après et cancellée sur le registre où les scribes de Marseille l'avaient transcrite [1], — prétendait que les Juifs avaient droit à la protection particulière du prince, parce qu'ils ne pouvaient compter

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, VI, f° 238. — Lettres du roi René du 4 février 1463. Après le texte de ces lettres sont ajoutés ces mots : Cancellate fuerunt hec littere que fuerunt revocate et habetur littera revocationis... alia capitula in archivo hujus civitatis Massilie. » Il ne nous a pas été possible de retrouver les lettres révoquant ces lettres royales du 4 février 1463. Nous en donnons le texte aux *Pièces justificatives*, n° XL.

que sur elle, celle de l'Eglise leur faisant défaut, ne semble pas avoir été animée à leur égard, en 1453, d'un large esprit de justice puisque, sans les entendre, il accueille les plaintes qui lui sont adressées contre eux. Son excuse est qu'il n'aggravait pas la législation sous laquelle étaient placés ceux qui pratiquaient à Marseille le prêt à intérêt et que les Juifs pouvaient, d'ailleurs, avoir toujours recours à sa sollicitude contre les injustices dont ils pouvaient être les victimes.

IV

Nous avons essayé d'établir, avec toute la précision que nous permettaient d'apporter les documents dont nous disposions, quelle avait été la situation légale des Juifs à Marseille, du XIIIe au XVe siècle, quelles obligations leur étaient imposées et jusqu'où allait leur sévérité, de quelle manière ils vivaient dans cette ville qui les avait si libéralement accueillis et, pour ainsi dire, adoptés pour ses enfants, et à quelles occupations principales ils s'y livraient. Sur la plupart de ces questions, même sur celle de l'usure, notre conclusion a été que des différences insignifiantes distinguaient les Juifs des Chrétiens. Il nous reste maintenant à déterminer jusqu'à quel degré de prospérité matérielle s'était élevée la Communauté juive de Marseille et par suite de quels événements elle fut dispersée, officiellement du moins, à la fin du XVe siècle, ou dans les premières années du XVIe.

Les avantages incontestés que les statuts de Marseille et l'esprit de tolérance de la population marseillaise assuraient aux Juifs avaient dû en attirer un très grand nombre dans cette ville, qui en avait retiré des profits réels pour l'activité et la prospérité de son commerce. Aussi, jamais aucune plainte ne paraît s'être élevée contre la Communauté juive tout entière, si quelques Juifs provoquèrent par leurs procédés les plaintes particulières dont nous avons eu précédemment l'occasion de nous occuper. Bien plus, un document du 4 novembre 1424 nous montre le souci des Marseillais d'assurer à cette communauté, après des temps troublés, des conditions normales d'existence qui lui permissent de rendre de nouveau à leur ville les services que celle-ci en avait déjà reçus.

Au mois de novembre 1423, Marseille, qui avait pris une part active dans la querelle soulevée entre le comte d'Anjou et de Provence, Louis III, et le roi d'Aragon, Alphonse V, pour la

possession du royaume de Naples, fut assiégée par le roi d'Aragon. Après une résistance qui ne manqua pas de grandeur, elle fut prise et livrée au pillage par les Aragonais, qui, si l'on en croit la légende accréditée par la suite, auraient emporté dans leur butin les reliques de saint Louis, évêque de Toulouse, conservées jusque-là à l'abbaye de Saint-Victor, la chaîne du port qu'ils avaient brisée pour permettre à leurs navires d'entrer dans la ville, et même les archives de l'Hôtel de Ville. Les habitants effrayés, pour échapper aux violences et aux cruautés des vainqueurs, s'étaient enfuis dans la campagne, et la ville se trouva complètement déserte et ruinée. Il fallut que le Comte intervînt pour réparer dans la mesure du possible les conséquences du désastre : diverses ordonnances qu'il prit alors prescrivirent de confisquer les biens des Marseillais qui ne rentreraient pas dans la ville qu'ils avaient abandonnée, prorogèrent « de trois ans l'exigibilité de toutes les dettes contractées par la Commune et les particuliers, et suspendirent, pendant le même espace de temps, le cours des intérêts [1] ».

La Communauté juive était importante et riche et l'administration municipale se félicitait de sa présence à cause des différents avantages qui en résultaient pour la cité [2]. Or, les Juifs semblent avoir particulièrement souffert de l'invasion aragonaise, car, si nous en croyons les historiens marseillais, Alphonse V, réunissant ses compagnons d'armes au moment d'attaquer la ville, leur avait recommandé d'être sans pitié, demandant seulement à leur fureur d'épargner « les choses saintes et les temples du Seigneur ». Les Juifs avaient été ainsi plus exposés que les autres habitants de la ville aux violences des soldats du roi d'Aragon, puisqu'ils n'avaient pas eu la suprême ressource de trouver un asile dans les églises ou dans les monastères, qui, à peu près tous, échappèrent au pillage. Aussi la plupart d'entre eux s'enfuirent-ils de Marseille, se réfugiant en divers endroits de la Provence où ils espéraient trouver un abri plus sûr, tandis qu'un petit nombre de leurs coreligionnaires, à la faveur d'un sauf-conduit, revenaient dans la ville, une fois passés les premiers moments de trouble et de terreur.

Dans l'œuvre de restauration qu'ils avaient entreprise, les syndics de Marseille et les membres du Conseil de Ville s'aper-

[1] Augustin Fabre, *Histoire de Marseille*, I, p. 481-491.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XLI. — « ...Ante miserabilem ipsius civitatis casum, multi judei in eadem sexus utriusque habitabant qui, in omnibus ejusdem tam realibus personalibus quam mixtis, prout totidie occurrebantur, contribuere et solvere non negabant, et alias ex ipsorum habitatione judeorum varia suffragia in communi et particulari ipsi universitati commodius accrescebantur, ut cuique intuenti clare apparere potest. »

çurent des inconvénients qui résulteraient pour leur cité de ce départ en masse. De même qu'ils avaient sollicité et obtenu de Charles du Maine, qui gouvernait la Provence au nom de son frère Louis III, qu'il suspendît pendant trois années le paiement des intérêts et du capital des dettes contractées par la Communauté et par les particuliers, de même ils lui demandèrent de remédier par un édit à la situation qui leur était faite par la fuite de leurs nombreux coreligionnaires : ils ne pouvaient pas supporter la charge des dettes contractées par la Communauté tout entière avant les malheurs de 1423.

Le Régent accueillit la demande des Marseillais, comprenant bien que la mesure qu'il prenait sauvegardait à la fois les intérêts généraux de la ville et les intérêts particuliers des Juifs qui y étaient revenus. Il prescrivit donc qu'il serait enjoint à tous les Juifs ou Juives qui s'étaient enfuis de Marseille et qui résidaient maintenant dans le reste de la Provence, de rentrer dans la ville dans un délai de quinze jours. Cet ordre s'appliquait même aux Juives qui, par suite d'un mariage récent avec un étranger, ne devaient plus habiter Marseille : ces femmes devaient donc s'y conformer sous peine d'une amende de cent marcs d'argent fin. Enfin, dans le cas où des Juifs refuseraient de revenir à Marseille, ils devraient fournir à leurs coreligionnaires une caution suffisante pour garantir le paiement de la dette commune qui leur incombait[1].

A une première lecture, cette ordonnance peut paraître une mesure de persécution dirigée contre les Juifs. En réalité, il n'en est rien. C'est une décision de la puissance souveraine, comme il en intervient toujours à la suite de perturbations aussi graves que celles qu'avait amenées à Marseille la victoire du roi d'Aragon. Il s'agit après cela de rétablir autant que possible les choses dans l'état où elles étaient précédemment, et il est juste que tous ceux qui essaient de profiter de semblables occasions pour se dérober aux obligations, particulières ou communes, qu'ils ont contractées auparavant, soient contraints de remplir tous les engagements qu'ils ont pris.

Peut-être pourrait-on s'étonner que Charles du Maine, ayant accordé à la ville et aux particuliers un délai de trois ans pour acquitter leurs dettes, suspendant même le paiement des intérêts pendant cet intervalle de temps, n'ait pas fait une pareille faveur aux Juifs fugitifs. Mais rien dans l'ordonnance ne permet de supposer qu'un régime particulier ait été établi pour le paiement

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XLI.

des dettes de la Communauté juive. Il s'agit de reconstituer cette communauté autant que possible telle qu'elle était avant le siège de 1423, afin que les charges qui pesaient sur elle soient plus équitablement réparties entre tous ses membres ; il n'est pas question d'impartir aux membres de cette communauté pour payer ses dettes un délai différent de celui qui est accordé au reste de la population. L'ordonnance n'exige même pas des Juifs qui se refuseraient à venir à Marseille le paiement immédiat de la part de la dette commune qui leur revient. Elle se contente d'ordonner qu'il sera exigé d'eux une caution suffisante qui sera remise entre les mains des Juifs domiciliés. Rien ne nous autorise donc à supposer que cette ordonnance du 4 novembre 1424 ait prétendu déroger de quelque manière à l'ordonnance générale dont nous avons parlé d'après Augustin Fabre. Au contraire, cet historien mentionne aussi une ordonnance par laquelle la reine Yolande de Sicile, veuve de Louis II d'Anjou et mère de Louis III et de Charles du Maine, aurait prescrit à tous les Marseillais fugitifs de rentrer dans la ville sous peine de confiscation de leurs biens[1]. Donc, les souverains faisaient à propos des Chrétiens aussi bien que des Juifs, la distinction que nous établissons entre l'obligation imposée indistinctement à tous les fugitifs de rentrer dans la ville sous les peines les plus graves et le paiement des dettes, pour lequel ils accordaient tous les tempéraments possibles avec la situation troublée de la cité.

Il convient peut-être de signaler les soins pris par Charles du Maine de promulguer une ordonnance particulière aux Juifs et de ne pas les comprendre dans l'ordonnance générale de sa mère Yolande. Les Juifs fugitifs avaient-ils manifesté de quelque façon le dessein de ne pas se soumettre à l'ordonnance générale ? N'est-ce pas plutôt parce que, malgré la qualité de citoyen de Marseille qui appartenait individuellement à chacun d'eux, les Juifs formaient dans la ville une communauté distincte, jouissant entre autres privilèges d'une espèce d'autonomie financière, et capable de contracter des emprunts, ainsi qu'il résulte d'une ordonnance de la reine Marie précédemment analysée ? Naturellement, la Commune et le Souverain devaient être amenés à veiller à l'exécution stricte des engagements pris et à prendre garde que la Communauté ne subît aucune diminution numérique afin de pouvoir mieux satisfaire à toutes ses obligations.

Nous savons, en effet, que si des Juifs prêtaient de l'argent en particulier, leur communauté se trouvait parfois dans la nécessité

[1] Aug. Fabre, *loc. cit.*, I, p. 491.

d'en emprunter elle-même. M. Isidore Loeb a publié[1] divers documents, datés de 1492, qui montrent les trois syndics de la Communauté de Marseille empruntant à Charles Forbin une somme de quinze cents livres. Cette somme était destinée à payer la rançon de cent dix-huit Juifs aragonais qui, fuyant l'Espagne à la suite de l'édit de proscription pris par Ferdinand et Isabelle contre les Juifs de leurs Etats, étaient tombés en mer entre les mains du capitaine d'un navire niçois, qui les avait amenés dans le port de Marseille, où il les retenait prisonniers à son bord. Comme gage de l'emprunt, l'acte stipule que « les trois syndics pourront engager et donner en hypothèque les personnes et les biens des dits Juifs constituant cette Commission... et les biens et droits des dites carrière et communauté, les hypothéquant et soumettant à toutes les Cours de la Provence... »

Ainsi, jusqu'à la veille de leur proscription, les Juifs de Marseille passaient des contrats avec les Chrétiens, apportant dans ces opérations une loyauté dont ne devaient pas douter ceux qui les leur consentaient.

Déjà, cependant, la Communauté de Marseille, comme du reste toutes les autres Communautés de la Provence, était entrée dans la crise qui devait, à brève échéance, provoquer contre elle des mesures de rigueur.

Il nous paraît inutile de refaire le récit des excès dont furent victimes en 1484 les Juifs de Provence. Dans la plupart des villes, à Arles d'abord, à Aix et à Tarascon ensuite, des bandes de malfaiteurs mirent leurs biens au pillage et se livrèrent même à des violences sur leurs personnes. Les Juifs de Marseille ne furent pas à l'abri de ces maux. Ruffi raconte que, après avoir passé paisiblement les années qui suivirent immédiatement la réunion de Marseille et de la Provence à la France survenue en 1481, les Juifs entrèrent, dès 1485, dans une période de tristesses et de malheurs. « En l'an 1485, dit-il, les Juifs s'étant rendus odieux par leurs grandes usures et par une infinité d'autres crimes, les Marseillais se persuadèrent que les abominations que commettaient ces obstinés avaient attiré sur leurs têtes la peste et la famine qui avaient affligé la ville. Si bien qu'ils se ruèrent sur eux et en massacrèrent une grande partie, quoique la justice fît tout son possible pour s'y opposer ; mais, non contents de ce qu'ils avaient fait, ils députèrent en l'an 1487 Honoré de Forbin, un des plus apparents gentilshommes de leur ville, pour obtenir du roi Charles VIII qu'elle fût purgée de cette vermine. Ce prince ordonna que les

[1] *Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille, en 1492*, dans la *Revue des Études juives*, IX, p. 66.

officiers casseraient les obligations faites en faveur des Juifs pourvu qu'il leur apparût que les intérêts des sommes qu'ils avaient prêtées eussent été converties au sort principal, en quoi les Juifs en conçurent tant d'appréhension que, l'année suivante, ils se mirent en devoir de vendre tous leurs biens, d'emporter le prix et leurs facultés en d'autres États où ils avaient fait dessein de s'établir...[1] »

D'après les documents que nous avons entre les mains, les faits ne paraissent pas s'être passés absolument de la façon dont les expose l'historien du XVIIe siècle. Dans tous les cas, ils furent plus précipités et se répartirent exclusivement dans l'intervalle de temps compris entre le mois de mai 1485 et le mois de février 1486[2].

Il paraît donc probable que les événements qui s'étaient passés dans les différentes autres villes de Provence eurent aussi leur répercussion à Marseille. Il serait bien difficile d'en déterminer les causes : est-ce le fanatisme ou la cupidité qui poussèrent les agresseurs des Juifs ? On ne pourrait le dire. Le fanatisme paraît invraisemblable dans une ville où il ne s'était jamais manifesté auparavant et à une époque qui peut être caractérisée par son absence de foi profonde. Quant à la cupidité, les Juifs avaient depuis si longtemps trafiqué et acquis des richesses à Marseille, qu'on est étonné que la jalousie des habitants ait attendu si longtemps pour se produire. A moins que le passage de Marseille sous l'autorité des rois de France n'ait modifié complètement les sentiments de la population catholique de cette ville à l'égard de leurs concitoyens de religion juive et ne leur ait fait perdre le souvenir de la vie en commun menée depuis si longtemps et du large esprit de tolérance dont ils n'avaient pas cessé de donner maintes preuves. Quoi qu'il en soit, ces habitudes et ces traditions étaient trop fortement enracinées, pour qu'elles n'eussent pas laissé des traces qui sont sensibles dans la difficulté que paraissent avoir rencontrée les ennemis des Juifs pour arriver à leurs fins.

Les Juifs persécutés adressèrent leurs plaintes au roi de France. Celui-ci n'était pas probablement bien fixé sur cette affaire ou il n'était pas encore sous l'influence qui devait le déterminer peu après à prendre contre les Juifs une mesure de rigueur. Aussi

[1] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 308.

[2] Les documents portent tous la date de 1485 ; mais on suivait encore à ce moment l'ère de l'Incarnation, c'est-à-dire que, l'année commençant à Pâques, c'est exactement, en nous reportant au système du calendrier grégorien, entre les premiers mois de l'année 1485 et les premiers mois de l'année 1486 que se passèrent les événements que Ruffi place entre les années 1484 et 1487. D'ailleurs, on peut dire d'une manière générale que toute la chronologie de Ruffi est incertaine.

adressa-t-il de Rouen, le 27 avril 1485, à Aymar de Poitiers, sieur de Saint-Vallier, qui était alors Sénéchal de Provence, une lettre où il déclarait qu'il prenait sous sa sauvegarde les Juifs de cette partie de son royaume, invoquant pour expliquer cette mesure l'éloignement momentané du Conservateur des Juifs, Jacques Galiot, envoyé en Bourgogne à la tête d'une troupe de gens de guerre. A son tour, le 18 mai suivant, le Sénéchal adressait au viguier et aux Consuls de Marseille une copie de la lettre du roi, leur enjoignant de veiller à l'exécution de ses prescriptions. Et le Conseil, après avoir, dans sa séance du 20 mai, entendu lecture de la décision royale et des ordres du Sénéchal, délibérait qu'il serait publié dans la ville « quod nulla persona cujuscumque status, gradus aut conditionis existat, extrania aut privata, audeat seu presumat invadere, offendere seu dampnificare judeos presentis Civitatis in eorum personis vel bonis, cum sint sub protectione et salvagardia regia sub pena indignationis regie, in dictis litteris excellentis domini magnifici senescalli contenta et vinginti quinque marcharum argenti fini pro quolibet et vice-quolibet[1]. »

Ainsi le Conseil enregistrait l'ordonnance de Charles VIII sans faire la moindre réflexion, sans même revendiquer pour lui seul, comme il l'avait fait jadis, au nom des privilèges et des libertés de la ville dont il était le gardien, l'honneur de protéger et de défendre les Juifs de Marseille, à l'exclusion de tous autres officiers du Comte. Mais, du moins, les excès commis contre les Juifs étaient-ils interdits.

Cependant, les ennemis des Juifs ne se tinrent pour battus. La violence ne leur avait pas réussi, ils eurent recours à la ruse et peut-être à la calomnie. Ils avaient parmi eux des personnages importants, jouissant de quelque crédit à la Cour : ceux-ci s'employèrent à obtenir du roi des mesures de rigueur contre leurs victimes. Parmi eux se trouvait Honoré de Forbin. Un Forbin, Palamède, avait été, en 1481, l'artisan le plus actif de la réunion de la Provence à la France et Louis XI lui avait témoigné sa reconnaissance en le nommant son grand sénéchal. Après lui, Aymar de Poitiers avait été appelé à remplir cette charge, mais il est permis de supposer que les Forbin avaient continué à avoir l'oreille du souverain et de ses conseillers immédiats et qu'ils s'étaient faits en Provence les auxiliaires les plus actifs de la politique royale. Or, c'est Honoré de Forbin qui mène l'affaire contre les Juifs, peut-être, comme nous le verrons bientôt, en opposition de sentiments avec la majorité de la population marseillaise.

[1] *Pièces justificatives*, n° XLII.

L'accusation qu'on porta contre les Juifs par devant le roi de France est toujours la même : c'est celle qu'on avait déjà portée en 1453 par devant le roi René. Ils se livrent à l'usure et arrivent, par des manœuvres frauduleuses, à perpétuer les dettes de leurs débiteurs, ne tenant pas compte des paiements partiels qui ont pu leur être faits, et qu'ils devraient en bonne justice déduire du capital, convertissant « par soubtils moyens leurs intérêts et usures en principal, tellement que lesdits chrétiens ne peuvent avoir fin de payement avec eulx jusqu'à ce qu'ils soient paiez entièrement et à une fois de toute la somme par eulx prestée avec leurs dites usures et ne vouldroient pas lesdits juifs que leur principal leur feust payé en brief tant pour en avoir plus grandes usures. » Ils en arrivent ainsi à causer dans le pays une véritable terreur, qui ne peut que déterminer sa ruine. Le roi ne peut raisonnablement exposer ainsi ses sujets chrétiens à tous ces maux ; aussi ordonne-t-il à ses officiers, par ses lettres du 7 novembre 1485[1], toutes les fois qu'ils auront acquis la conviction que des actes répréhensibles de ce genre auront été commis par des Juifs, de « tenir les débiteurs quittes et paisibles des dites sommes principales... sans souffrir estre constraints aucunes choses en paye des dits intérest et usures ».

Mais l'ordonnance royale dont nous venons d'analyser les parties essentielles ne dut satisfaire qu'à moitié ceux qui en avaient poursuivi la promulgation, puisque, moins d'un mois après, le 1er décembre 1485, Charles VIII adressait de nouvelles lettres-patentes au sujet des Juifs à son sénéchal de Provence, aux membres de la Chambre des Comptes d'Aix, au Viguier et aux Consuls de Marseille[2]. Elles visent d'autres manœuvres frauduleuses imputées aux Juifs qui se livrent au commerce de l'argent. Ces Juifs « cometans et faisans usures sur les chrétiens et, qui pis est, se vantent avoir de nous privilège et permission de ce faire, et font transport, rémission et cession de leurs dettes à gens estrangers ou non congneus de leurs débiteurs et aussi les font obliger à plusieurs personnes non congneues à celle fin que l'obligation demeure toujours en son entier, combien qu'elle soit par ce et agnulée et que le principal débiteur ne puisse facilement treuver celui à qui est fait le transport ou celui au nom duquel est fait le debt pour faire cauteler et abolir ladite obligation ou autrement pour le convenir ; et que toujours par tels moiens lesdits juifs soient paiez de leurs damnables usures et que les pauvres chrétiens débiteurs demeurent perpétuellement obligez. » Le roi décide que

[1] *Pièces justificatives*, n° XLIII.
[2] *Pièces justificatives*, n° XLIV.

de pareils méfaits, répréhensibles par la loi divine et par la loi humaine, ne peuvent être plus longtemps supportés, et il enjoint à ses officiers et aux magistrats municipaux de faire comparaître les créanciers et les débiteurs et de décharger des obligations qu'ils ont contractées ceux des débiteurs qui apporteront le principal de leur dette.

De semblables décisions peuvent paraître partiales. Elles ont été prises sur le rapport de la seule partie plaignante et sans qu'on ait pris la peine d'entendre ceux qui en étaient l'objet : elles ont ainsi généralisé des faits qui n'avaient peut-être été accomplis qu'exceptionnellement, si tant est qu'ils l'aient été réellement. Elles n'en laissaient pas moins les Juifs de Marseille et même de la Provence en possession des privilèges dont ils avaient joui jusqu'alors, leur permettant ainsi de continuer à jouir des biens qu'ils avaient acquis et de faire par leurs opérations commerciales ou industrielles une concurrence insupportable aux Chrétiens. Le mouvement tournant tenté pour se débarrasser d'eux avait échoué puisqu'il aboutissait, en somme, à faire renouveler par le roi de France des décisions déjà prises antérieurement soit par le Conseil général de la Ville, soit par les Comtes de Provence. Il fallait atteindre la Communauté tout entière, et non pas seulement les « plusieurs Juifs » qui se livraient à l'usure. On produisit alors contre eux une accusation impossible à vérifier par son imprécision même : ils furent accusés d'avoir provoqué la peste et la famine dont probablement Marseille était alors affligée. On montra au roi la colère du peuple, excité par la souffrance que ces maux lui faisaient endurer, se tournant contre les Juifs, dont « on en a tué, noyé, et pillé plusieurs dudit pays et cité », et l'impuissance des officiers de police et de justice pour mettre un terme à ces atrocités. Il n'y avait d'autre remède efficace que d'interdire aux Juifs d'habiter Marseille ou la Provence. C'est la solution à laquelle s'arrêtèrent effectivement Honorat de Forbin et ses amis. Ils supplièrent donc Charles VIII que « en ensuyant les louables ordonnances et coutumes de ses prédécesseurs, Roys de France de bonne mémoire, lesquels firent chasser lesdits juifs.... et les faire aller habiter hors de sa dite ville et cité de Marseille, considéré que icelle cité est de présent sous son obéissance et jointe à la couronne[1] ».

Charles VIII n'osa pas cependant sanctionner immédiatement par un ordre d'expulsion brutale une demande que motivaient d'aussi peu concluantes raisons et qui était si contraire aux

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XLV.

traditions de large tolérance dont s'était honoré jusqu'alors le gouvernement des Comtes de Provence. Il différa donc de se prononcer sur cette matière jusqu'à ce qu'il en fût plus amplement informé, et, le 6 décembre 1485, il ordonna de laisser sortir librement de Marseille et de la Provence tous les Juifs qui le désireraient et qui pourraient emporter leurs biens avec eux, à condition qu'ils eussent au préalable rempli tous les engagements auxquels ils pourraient être tenus envers des Chrétiens[1].

La décision du roi ne répondait donc pas à la demande présentée par Forbin au nom des Marseillais. En effet, le vœu de voir Charles VIII ordonner que les Juifs seraient chassés de Provence avait été nettement formulé. Au lieu de l'accueillir, le roi renvoyait à plus tard sa décision, et se contentait d'accorder aux Juifs qui le désireraient l'autorisation de sortir librement de Marseille et de la Provence en emportant leurs biens, sous réserve de remplir des conditions qu'il est légitime d'imposer à ceux qui changent définitivement de résidence. Si les persécuteurs des Juifs avaient cherché, en faisant auprès du roi d'incessantes démarches et en le pressant pendant un mois de leur accorder satisfaction, à faire naître l'occasion de dépouiller légalement les Juifs, ils pouvaient maintenant reconnaître qu'ils avaient échoué. Mais, influençant à leur gré le viguier et les différents magistrats ou officiers municipaux de Marseille, ils avaient encore la ressource de donner aux ordres du roi une signification qu'ils n'avaient pas et de mettre à leur discrétion tous les Juifs de Marseille, qu'ils eussent ou non l'intention de quitter la ville. C'est, du moins, ce qui nous paraît résulter d'une criée publiée par Ruffi, qui la présente comme la conséquence des démarches faites par Honoré de Forbin auprès de Charles VIII[2] : « Mandamen es de par lo Rey, nostre

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XLV.

[2] Il ne nous a pas été possible de retrouver l'original de ce document aux Archives municipales de Marseille. Il existe, en effet, une lacune de cinquante-six années (1485-1541) dans la collection des Registres des Délibérations du Conseil de la ville, et ce document, paraissant être postérieur au mois d'octobre 1485, doit avoir été transcrit sur l'un des registres qui manquent. Nous ne pouvons donc pas en affirmer rigoureusement l'authenticité, quoique rien ne nous autorise à le rejeter comme apocryphe : il se place, d'ailleurs, fort bien dans l'ensemble des documents authentiques qui nous sont parvenus sur cette question. Nous ne pouvons pas davantage lui assigner une date précise. Ruffi le place en 1487 et son argumentation indique qu'il aurait été postérieur aux démarches que Honoré de Forbin fit auprès de Charles VIII ; mais Ruffi place ces démarches elles-mêmes en 1487 ; par conséquent, la date qu'il donne à notre document n'est pas exacte. Si nous retenons cependant l'indication qu'il nous fournit sur le moment de la crise traversée par la Communauté de Marseille où elle fut publiée, nous verrons que nous avons de bonnes raisons pour faire cette criée postérieure aux lettres-patentes de Charles VIII du 6 décembre 1485, dont elle ne paraît être d'ailleurs qu'une interprétation, comme nous l'indiquons ci-dessus. Par conséquent, cette

sobeyran Segnor, et per part de Moussu lo Viguier, que degun Jusiou ni Jusieva, de qual estat o condicion que sia en la cieutat de Maseilla, ni en son terrador e distrech, d'aissi en avant, non ausa ni presumesca s'en anar ni transportar per mar, ni per terra, foras del Païs de Proensa, ni en persona ni en bens, e encaro non ausa ni presumesca vendre ni alienar deguna causa de sos bens ni heritagis a degun ni baillia en gardia ni en commanda deguna causa de sos bens a degun Chrestian ni altra persona, sensa premierament aver donat bonas fermansias, e en licentia de la Cour, sotta la pena de la confiscation de cors e de ben per cascun e cascuna, e quel fara al contrari applicadous en la Court Roïal. » Cet ordre modifiait singulièrement celui qui avait été donné par Charles VIII. Il détruisait complètement la liberté, dont les Juifs paraissent avoir joui de tout temps à Marseille et dont Charles VIII leur laissait l'usage, d'aller et de venir à leur guise. Il les mettait à la discrétion d'une sentence arbitraire, toujours possible. Alors même que le tribunal qui devait connaître de ces questions eût été impartial, c'était une suite ininterrompue de conflits, dont l'écho se serait naturellement répercuté jusqu'à la Cour et qui auraient fini par lasser le Roi et par le persuader que le seul moyen d'y mettre un terme était d'accorder enfin ce qu'on avait vainement sollicité de lui et ce qu'il avait refusé, c'est-à-dire l'expulsion en masse et sans conditions des Juifs de Marseille.

Les Juifs eurent l'intelligence de la situation nouvelle qu'on prétendait leur faire, alors que rien encore n'avait modifié leur condition légale. Se souvenant fort à propos que le roi, en jurant à son avènement les Chapitres de Paix, franchises et libertés de la ville de Marseille, avait implicitement confirmé leurs privilèges particuliers, ils décidèrent de demander aux magistrats municipaux de les protéger contre l'arbitraire royal, comme il était de leur devoir de protéger tous les citoyens de Marseille. Après avoir rédigé une protestation, pleine de dignité et de mesure, ils chargèrent trois d'entre eux, Salvet Tonias, Bonjues del Cestier, leurs baylons, et Durand d'Alais, d'aller la présenter en leur nom au Viguier et au Conseil de la ville. C'est le 24 février 1485 (vieux style) que le Conseil donna audience à la délégation de la « Carrière et de la Communauté des Juifs de la ville », et qu'il entendit lecture de la protestation dont les délégués étaient porteurs [1].

C'est une supplique rédigée en langue provençale et qui est in-

criée fut publiée après que les lettres royales du 6 décembre 1485 furent parvenues à Marseille et eurent été lues au Conseil, c'est-à-dire dans les derniers jours de décembre 1485 ou dans les premiers jours de janvier 1486.

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XLVI.

contestablement une réponse directe aux diverses lettres-patentes de Charles VIII. En effet, aussitôt après la formule du début, qui n'est qu'une protestation d'obéissance des Juifs aux ordres du roi et aux décisions du Conseil, le rédacteur rappelle « la bona volountat de la magestat del Rey, nostre sobeyran senhor, et la ordonansa de la dicha cieutat facha de reprimar toutas usuras como si counten en las lectras reals sus aysso constitudas... » et il demande au Conseil d'écouter quelle réponse leur fait la Communauté des Juifs.

Et d'abord, on ne saurait voir dans cette démarche un acte de désobéissance à l'égard du Prince ou de la ville. Les Juifs ne se sont-ils pas montrés, au contraire, de tout temps très obéissants vis-à-vis de leurs magistrats, en bons citoyens de Marseille qu'ils sont, et n'ont-ils pas eu à honneur de se soumettre au bon plaisir du roi et aux ordres des magistrats de la cité? C'est pour cette raison qu'ils demandent que les enquêtes ordonnées par les lettres-patentes de Charles VIII leur offrent toutes les garanties d'impartialité désirables. Ils supplient donc le Conseil d'adjoindre aux officiers chargés de l'enquête, deux autres commissaires, Julien Bayssan et Roustan Blanchard, notables citoyens et membres du Conseil, à qui ils demandent d'écouter attentivement l'une et l'autre parties et d'attendre pour se décider que la cause leur ait été clairement exposée. Les Juifs accusés d'usure n'ont pas peur de leurs investigations : du reste, s'ils ont agi comme ils l'ont fait, c'est qu'ils y étaient formellement autorisés par les privilèges que leur ont accordés les comtes de Provence défunts et que le roi de France leur a confirmés. En outre, puisque les Consuls ont reçu mandat de protéger tous les citoyens de Marseille, chrétiens ou juifs, les auteurs de la pétition demandent au Conseil d'ordonner que les Consuls seront présents au procès pour assister les officiers chargés de l'enquête et « pour maintenir les droits de chacun ».

Le Conseil accueillit la demande des Juifs sur tous ces points, adjoignant Julien Bayssan et Roustan Blanchard, ses membres, aux personnages déjà précédemment désignés et ordonnant aussi que les Consuls participeraient à l'enquête sur cette accusation d'usure.

Cette longue délibération est instructive. D'abord, elle nous montre la Communauté des Juifs de Marseille résolue à se faire faire droit, malgré la mauvaise foi qui peut inspirer ses accusateurs. C'est là une attitude différente de celle que la tradition attribue d'habitude aux Juifs du moyen âge, qu'elle représente comme pleins d'humilité et de crainte, prêts à tout accepter, même les pires humiliations et les plus criantes injustices, plutôt que de s'exposer à la colère ou à la vengeance des Chrétiens. Au

contraire, les Juifs de Marseille revendiquent leur bon droit : ils sont membres de la cité au même titre que les autres habitants, et comme tels ils se réclament de la protection des Consuls et de tous les autres magistrats.

De plus, l'insistance qu'ils mettent à rappeler les privilèges qui leur ont été accordés par tous les Comtes de Provence et que Charles VIII a confirmés, semblerait prouver qu'ils sont innocents des accusations portées contre eux. Déjà l'acte de 1453 avait indiqué cet appel qu'ils avaient fait aux statuts de la ville et la décision du roi René leur avait été somme toute favorable. Ils s'en autorisent maintenant et c'est leur principal moyen de défense.

Il n'était sans doute pas aussi mauvais qu'on pourrait le croire tout d'abord, puisque les Conseillers de la ville ont pris en considération les réclamations des Juifs, sans y rien relever de contraire aux usages de la cité.

Nous ignorons malheureusement quels furent les résultats de l'enquête à laquelle il fut procédé. Les Juifs durent y gagner encore quelques années de répit puisque, le document de 1492 nous le montre, leur organisation en Communauté subsista et qu'ils continuèrent à traiter des affaires d'importance avec les Chrétiens. Mais leur tranquillité ne dura pas longtemps et ils durent subir le même sort que leurs coreligionnaires d'Arles et de Tarascon, expulsés sur l'ordre du roi Charles VIII en 1496. Mais nous n'avons trouvé aux Archives de Marseille aucun document permettant d'affirmer qu'il ait été pris contre eux une mesure spéciale, comme il en fut pris contre les Juifs d'Arles et de Tarascon. Il ne nous est donc pas possible de préciser la date à laquelle il leur fallut quitter Marseille.

Ruffi et, d'après lui, les autres historiens de Marseille prétendent qu'un édit fut promulgué par le roi de France en 1489, mais ils ajoutent que cet édit ne put être exécuté qu'en 1501. Le premier ne donne ni le texte ni une analyse de cet édit et il le représente comme la conséquence des troubles qui avaient précédé la démarche de Honoré de Forbin auprès de Charles VIII[1]. Nous n'avons pas à nous arrêter longuement à cette date de 1489, puisqu'elle est controuvée par les documents publiés par M. Isidore Loeb, qui montrent qu'en 1492 la Communauté juive de Marseille existait encore et jouissait des privilèges dont elle avait joui dans le cours de sa longue histoire. Mais, nous avons déjà pu le constater, les indications chronologiques de Ruffi sont loin d'être sûres. D'ailleurs, il se contredit lui-même à un autre endroit de

[1] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 305.

son histoire, puisqu'il rapporte que le cimetière juif du Montjusieu « persista jusqu'en l'an de 1495 », en plaçant à cette date — 13 mai 1495 — des lettres-patentes de Charles VIII qui font présent des terrains de ce cimetière à un citoyen de Marseille, Antoine Caussemille [1].

Quoi qu'il en soit, il est certain que les Juifs de Marseille durent, dans les dernières années du xve siècle, abandonner une ville qui avait été pour eux si largement hospitalière et dont, jusqu'au dernier moment, ils avaient cru pouvoir se dire les citoyens. Ils succombaient à une coalition d'ennemis qui paraissent en avoir voulu plus à leurs biens qu'à leur foi.

Nous ne croyons pas, en effet, que, à Marseille du moins, les Juifs aient succombé à la suite d'un soulèvement général de la population contre eux. Sans doute, les lettres-patentes de Charles VIII, où il faut rechercher l'origine de leur ruine, attribuent bien aux Consuls et aux habitants de Marseille la dénonciation des malversations commises par les Juifs, mais on peut douter que la population marseillaise tout entière ait été réellement animée à leur égard de sentiments d'hostilité ou de haine, car la délibération du 24 février 1486 écarte *a priori* une telle supposition : à coup sûr, les Consuls et les membres du Conseil n'auraient pas accueilli en tous ses points la réclamation des Juifs si eux-mêmes ou leurs prédécesseurs avaient provoqué par leurs plaintes la décision royale. On ne peut pas attribuer davantage à une explosion violente de fanatisme l'expulsion des Juifs de Marseille et même de la Provence : nous avons vu combien l'administration municipale de Marseille, et certainement le peuple tout entier dont elle était l'émanation, bien qu'elle ait été élue à un suffrage très restreint, était indifférente en matière religieuse. N'avait-on pas, en 1480, un an avant la réunion à la France, ordonné des mesures sévères contre ceux qui avaient aidé au rapt et à la conversion d'une jeune fille juive et prescrit qu'un pareil crime ne devrait plus être commis désormais ? Comment expliquerait-on, si l'on acceptait l'opinion de Ruffi, que, cinq ans après, tous les Marseillais, magistrats et habitants, se fussent trouvés d'accord pour reprocher aux Juifs, non seulement d'avoir commis des actes d'usure, mais encore d'être les « ennemis de la foi chrétienne », de faire et dire « chascun jour plusieurs choses malsonnantes et abhominables en diffamation de notre Rédempteur Jésus, de sa benoiste mère, la Vierge Marie », et enfin de semer « bien souvent... erreurs et hérésies entre le simple peuple ? [2] »

[1] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 307.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XLVI.

Ce sont là des accusations beaucoup trop vagues pour être fondées. Elles ont été imaginées par des Provençaux qui supportaient difficilement la présence parmi eux de Juifs actifs, intelligents et riches. Quelques-uns d'entre eux avaient la faveur du roi parce qu'ils avaient, peut-être au mépris des intérêts de leur propre pays, favorisé la réunion de la Provence à la France. Ils voulurent profiter de cette faveur pour s'enrichir aux dépens des Juifs. En effet, les Juifs à peine partis, ils s'en partagèrent les dépouilles. Antoine Caussemille reçut les terrains du cimetière; d'autres durent recevoir d'autres bienfaits du roi, les documents seuls nous manquent pour l'affirmer d'une façon catégorique.

Ainsi disparaissait, à la suite d'une intrigue, la Communauté des Juifs de Marseille. Elle avait duré plusieurs siècles et elle avait profité du libéralisme des institutions marseillaises. Tant que les Marseillais avaient été les maîtres dans leur ville, les Juifs y avaient demeuré, à l'abri de l'arbitraire, sous l'égide protectrice des statuts dont ils ne paraissent jamais s'être réclamés en vain. Du jour où la royauté capétienne pénétra en souveraine en Provence et à Marseille, la situation des Juifs fut compromise. Elle ne pouvait s'accommoder du régime unitaire et despotique qui était en train de triompher en France avec Louis XI et ses successeurs, et qui s'efforça nécessairement de prévaloir dans la province nouvellement acquise par les rois. L'unité religieuse était pour les inventeurs de la monarchie absolue la condition essentielle et préalable de l'unité politique. Les Juifs devaient donc disparaître puisqu'ils entravaient le développement de la France tel que l'avaient conçu les légistes des rois, nourris de droit romain. Ils furent sacrifiés à la raison d'Etat, comme plus tard les Protestants. Du moins, par le long espace de temps pendant lequel ils avaient vécu paisiblement mêlés à la vie des autres habitants de Marseille, les Juifs avaient acquis des droits à la reconnaissance de la cité dont ils avaient contribué à faire la prospérité, comme la cité avait acquis des droits à leur reconnaissance. Le peu qu'on a écrit sur l'histoire de Marseille au moyen âge a prouvé qu'on ne pouvait séparer, dans le récit du développement de la grande cité, le groupe de Juifs qui y avait trouvé un asile si sûr et le reste de la population chrétienne. C'est à l'honneur de celle-ci, et peut-être ne serait-il pas difficile de trouver encore aujourd'hui dans les mœurs publiques et privées la persistance de ces nobles traditions de tolérance et de liberté.

AD. CRÉMIEUX.

(*A suivre.*)

LES RABBINS DE SUISSE

Au dix-septième siècle les Juifs avaient presque entièrement disparu de la Suisse, c'est à peine si dans quelques villages on les trouvait encore en petit nombre. Dans le village de Mammern, en Thurgovie, il y avait, en 1643, vingt-quatre familles juives, qui avaient un vieillard comme rabbin et qui célébraient leur culte dans une maison louée; mais elles furent bientôt expulsées [1]. Plusieurs Juifs doivent avoir également demeuré, vers cette époque, à Klingenau, village de l'Argovie. Les Juifs de la Suisse résidaient principalement dans les deux localités de Lengnau et d'Endingen, situées dans le comté de Bade; mais là même leur nombre fut très restreint jusqu'au commencement du XVIIIe siècle: en 1702 les deux communautés réunies ne comptaient pas plus de trente-cinq familles, de sorte qu'elles étaient à peine en état d'avoir un rabbin particulier.

Le premier rabbin qui fut nommé en Suisse « Rab et Moré Cédek » fut *Matityahou ben Adonia Israël Sée*, petit-fils d'Israël Heppingen et élève et correspondant de Samson Bacharach. Il mena une vie ascétique à Thiengen — communauté à la frontière de la Suisse et du duché de Bade — et à Stühlingen; il mourut après 1653 en Suisse, peut-être à Endingen [2].

Pendant quelque temps les fonctions rabbiniques furent occupées en Suisse par *R. Aryéh Yehouda Löb Théomim*, appelé aussi *Löb Schnapper*, qui fut rabbin à Brisach, puis assesseur rabbinique à

[1] Ulrich, *Sammlung jüdischer Geschichten... in der Schweiz*, p. 253.

[2] Dans le *Memorbuch* de Worms (*Kobez al yad*, III, 16), on lit : הרב מהורר' מתתיהו בן מהורר' אדוניה ישראל שהיה רב ומורה צדק במדינת שוויץ והיה מתנהג בחסידות בק"ק טהינגן ובק"ק שטילינגן ואגפיהן ונפטר שם במדינת שוויץ. Dans un autre *Memorbuch* (*Kobez al yad*, IX, 15), il est appelé ממירדינגן במדינת שוויץ ; il n'existe pas de localité qui s'appelle Merdingen ; il faut peut-être lire מענדינגן d'Endingen pour מירדינגן. Sur Matityahou voir encore *Encyclop.* d'Ersch et Gruber, 2e section, t. XXVIII, p. 50; *Revue*, XVI, 318; XX, 309.

Francfort-sur-le-Mein. C'est comme tel qu'il publia en 1710 les *Deraschot* de son père Ahron Théomim, assassiné à Cracovie en 1690 et l'ouvrage *Matté Ahron* sur la Haggada de Pâque, du même[1].

Le premier rabbin particulier des deux communautés suisses de Lengnau et Endingen fut *R. Löb Pintschow,* dont nous ne savons rien de plus. Il mourut vers 1750 et fut enterré sur le « *Judenäul* », ainsi que s'appelle l'ancien cimetière des Juifs de Suisse, dans une île située près de Coblenz, sur le Rhin. C'est là que se trouvait encore, il y a quarante ans, la tombe, très simple, de ce rabbin et de sa femme.

Le successeur de Pintschow fut *Jacob ben Isserl Schweich,* qui, d'après notre conjecture, fut appelé d'Alsace, vers 1758, à Lengnau-Endingen. Dans l'état des Juifs des deux communautés qui fut dressé le 22 avril 1761 par le pasteur Grob, de Tägerfelden, on lit : « Jacob Schweich, rabbin, sa femme, un fils, une fille, présentement à Endingen »[2]. Il y avait, en effet, entre les deux communautés, comme encore cent ans plus tard, une convention d'après laquelle le rabbin devait changer de résidence tous les trois ans. Lengnau était alors la communauté de beaucoup la plus importante. Comme Jacob Schweich avait déjà transféré sa résidence à Endingen en 1761, les trois années qu'il avait à demeurer à Lengnau étaient déjà écoulées ; son entrée en fonctions ne doit donc pas être placée après 1758. Schweich était un remarquable connaisseur de la littérature talmudique et rabbinique, et, pour sa finesse ainsi que pour ses connaissances, il était tenu en grande estime par le rabbin Joseph Steinhardt de Niederenheim, depuis 1765 à Fürth, très considéré par ses contemporains et avec lequel il était en correspondance. Il l'appelait « la grande lumière », « le prince de la Tora », « celui qui a un nom parmi les grands ». Pendant que Steinhardt était encore à Niederenheim, Schweich le consulta sur l'usage du vin cascher que les membres de sa communauté ne préparaient pas, à son avis, conformément à la loi. Deux ans plus tard il s'adressa à lui dans la circonstance suivante. Au commencement de septembre 1770 quatorze Juifs de la Suisse moururent subitement dans le voisinage immédiat de l'île des Juifs mentionnée plus haut. Le vaisseau qui devait porter les visiteurs du marché de Waldshut s'engloutit au fond du Rhin avec les passagers, au nombre de cent cinquante. Des vingt Juifs qui se trouvaient sur le vaisseau, six seulement furent sauvés « comme par

[1] *Revue*, XLI, 135 et s. ; M. Horovitz, *Frankfurter Rabbiner*, II, 73 ; *Isr. Wochenschrift für die Schweiz*, 1901, n° 12, p. 5.

[2] Manuscrit à la bibliothèque cantonale d'Aarau. Voir aussi Ulrich, *l. c.*, p. 294 et suiv.

miracle » ; les autres trouvèrent la mort dans le Rhin. Les corps des malheureux, poussés en aval, furent retrouvés plusieurs semaines après et dignement inhumés. Les veuves des noyés pouvaient-elles se remarier et les orphelins dire le Kadisch ? Telles sont les questions que Schweich adressa à Joseph Steinhardt, à Fürth, dans une lettre datée du 22 octobre 1770, et Steinhardt lui répondit aussitôt en détail, en se prononçant pour l'affirmative [1]. Jacob Schweich fut également en correspondance avec Moïse Mendelssohn. Quand, en 1774, le gouverneur de Bade décréta que le nombre des Juifs établis à Lengnau et à Endingen serait limité à cent trois familles et que les personnes sans ressources ne pourraient pas contracter mariage, le rabbin Schweich s'adressa à Mendelssohn, le priant de bien vouloir s'employer pour ses coreligionnaires opprimés auprès du pasteur Lavater de Zurich, dont il connaissait l'amitié pour lui. Mendelssohn intervint avec empressement et obtint le résultat espéré [2]. Jacob Schweich se rendit plus tard à Nancy, où il avait été nommé successeur de Jacob Perle. C'est de cetteville qu'il accorda, vers 1787, une lettre d'approbation à Salomon Dubno, le grammairien connu, l'ancien ami de Mendelssohn [3].

Jacob Schweich mourut en 1812 à l'âge de quatre-vingt-dix-sept ans. Le 28 mars 1810, il écrivait encore en qualité de Grand rabbin du Consistoire des Israélites de la circonscription de Nancy, en exécution de l'article 12 du décret du 10 décembre 1806, une circulaire recommandant aux Israélites de renoncer au petit commerce improductif, et de former leurs enfants aux études, à l'agriculture ou aux arts et métiers. Durant sa longue existence, sa bonté lui valut beaucoup de sympathies. Les nombreux assistants qui suivirent son convoi « ressemblaient à une famille en deuil pleurant son père et bienfaiteur [4] ».

Le successeur de Jacob Schweich fut *Raphaël Ris*, appelé aussi, d'après son lieu de naissance et de séjour, Raphaël Hagenthal. On ne dit nulle part à quel moment il entra en fonctions ; mais comme Schweich émigra à Nancy vers 1780 et que Ris fut son successeur immédiat, il vint sûrement en Suisse avant 1793. Il était le disciple du rabbin Wolf ben Jacob Reichshofen de Bouxviller et il dirigea, jusqu'à ce qu'il eut été appelé à Endingen-

[1] Jos. Steinhardt, *Zichron Joseph*, Consult., II, 5 et s. ; IV, 4.

[2] Mos. Mendelssohn, *Ges. Schriften*, III, 107 ; Kayserling, *Moses Mendelssohn* (2e édit.), p. 271 et s.

[3] Gross, *Gallia judaica*, p. 400, l'appelle Jacob Schweich, sans rien ajouter sur lui, et dans l'Index, p. 703, Jacob Schweiz !

[4] *Sulamith*, III, 1, 151 et s. ; IV, 1, 68.

Lengnau, une école talmudique à Hagenthal. Séligman Ris, qui vivait à Oberhagenthal en 1784-1785, était probablement son frère. Raphaël Ris, très estimé pour ses connaissances et sa piété mourut, à un âge très avancé, le 25 mai 1813, à Endingen[1]. En son honneur et en l'honneur de son maître Wolf Reichshofen, mort à la même époque, le rabbin Hirsch Katzenellenbogen prononça un panégyrique le 11 juillet 1813 à Winzenheim. Des commentaires de Ris sur le Talmud se trouvent en manuscrit à la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg[2].

Jusque-là le gouvernement de l'Argovie ne s'était pas occupé du culte israélite en ce qui concerne la nomination du rabbin. C'est seulement après la mort de Raphaël Ris qu'il se réserva de confirmer le rabbin à élire[3]. En 1815 les communautés d'Endingen-Lengnau choisirent un nouveau rabbin dans la personne d'*Abraham Isaac Lunteschütz*. Il était le fils d'un certain Jacob Samuel ben Ahron Lunteschütz, inconnu d'ailleurs, et, à ce qu'il dit lui-même, le petit-fils du célèbre prédicateur de Prague Ephraïm Lunteschütz. Il fut beaucoup éprouvé par le destin. Dans sa jeunesse, il fut souvent, d'après son propre récit, en danger de mort : pendant une grave maladie on lui ajouta le nom d'Abraham ; une autre fois il avala une grosse aiguille et plus tard il faillit être brûlé et tué. Il était, comme Raphaël Ris, élève de Wolf Reichshofen et fut rabbin à Westhofen, où il dirigea une « Yeschiba ». Pendant la Révolution française et notamment sous la dictature de Robespierre il eut aussi beaucoup à souffrir comme rabbin : il y perdit non seulement toute sa fortune, mais encore, du 26 Tammouz au 9 Ab (c'est-à-dire du 24 juillet au 5 août 1794), la liberté[4].

Pour des raisons que nous ignorons Lunteschütz n'entra en fonctions à Endingen-Lengnau qu'en 1817. Aussitôt après son entrée en charge il envoya (le fait m'a été raconté il y a quarante ans par des vieillards qui l'avaient encore connu personnellement) à tous les membres riches de ses communautés, avec une dédicace autographe, son ouvrage intitulé *Kelilat Yofi*, contenant des Novelles et imprimé en 1813 par son fils Jonas, savant talmudiste[5]. Ses autres écrits, par exemple des Novelles sur *Berachot* et sur *Baba Meçia*, auxquels il renvoie souvent[6],

[1] V. App., n° 1. Je dois la copie des épitaphes à M. Schachnowitz, ministre-officiant à Endingen.

[2] *Revue*, XLI, p. 133-135.

[3] Haller, *Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau* (Aarau, 1901), p. 158.

[4] Lunteschütz, *Kelilat Yofi*, préface et p. 29*a*, 30*a* ; *Monatsschrift*, XVII, 150 et s. ; cf. à ce sujet Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, p. 611.

[5] Rödelheim, Heidenheim, 1813.

[6] Les premiers portaient le titre de ברכת אברהם יצחק, v. *Kelilat Yofi*, 20*a*,

ainsi que ses Deraschot, entre autres, sont restés inédits. Lunteschütz, à qui, jusqu'en 1813, la mort avait enlevé deux femmes, n'exerça le rabbinat des Juifs de Suisse que peu de temps : il mourut le 24 Eloul — 25 septembre 1818[1]. Sa troisième femme lui survécut encore quarante-deux ans.

A la mort de Lunteschütz le rabbinat des deux communautés passa à *Abraham Ris*, fils de Raphaël Ris, qui fut plusieurs années rabbin de Mühringen. Il ne lui fut pas donné de jouir du repos et de la paix dans le sein de sa communauté. Wolf Dreifus, natif d'Endingen, fut nommé en 1824 rabbin de cette localité par le gouvernement de l'Argovie, sur la proposition d'un parti. Ce cas pénible fut soumis par Abraham Ris à la décision de R. Moïse Sopher de Presbourg, qui était reconnu au loin comme une autorité rabbinique. Sopher, dans sa lettre du 30 mai 1824 adressée à Ris, déclara que Wolf Dreifus contrevenait à la législation rabbinique en se faisant nommer rabbin par un gouvernement sans l'assentiment de la communauté et qu'une pareille démarche le rendait indigne, en général, d'occuper une fonction rabbinique. A Wolf Dreifus, qui avait essayé de se justifier auprès de lui, en disant que Ris n'avait été nommé que pour trois ans, que lui-même avait beaucoup d'enfants et qu'en qualité de natif d'Endingen, il devait l'emporter sur un étranger, Sopher fit la même réponse; il lui déclara tout net que même dans le cas où Ris se démettrait de sa charge et où la communauté s'adresserait à lui, il ne pourrait accepter le poste[2]. Le gouvernement de l'Argovie, qui avait nommé Dreifus rabbin, regarda la plainte que Ris avait adressée à un rabbin étranger comme une révolte contre ses volontés. Il le menaça, en août 1824, de l'expulser s'il se permettait à l'avenir de faire de semblables démarches sans autorisation[3]. Ris exerça le rabbinat encore une dizaine d'années, qu'il passa pour la plus grande partie à Lengnau, où il mourut le 19 avril 1834[4].

Le rétablissement du rabbinat à Endingen étant devenu nécessaire après la mort d'Abraham Ris, le gouvernement se réserva le droit de soumettre les candidats à un examen spécial. La communauté, fidèle à la ligne de conduite orthodoxe, désirait faire subir cette épreuve à deux « rabbins âgés et célèbres ». Le « Kantonsschulrath » s'y opposa; il fit entendre que même un homme

33*a*, 62*b* ; il intitula les autres : אילו של יצחק, v. *Kelilat Yofi*, 4*b*, 20*a*, 37*b*, 50*b*, 64*a*, 65*a*.

[1] App., n° 2.

[2] *Hatam Sopher*, Consult. sur *Hoschen Michpat*, n° 21 et 22.

[3] Haller, *op. cit.*, p. 132.

[4] App., n° 3.

d'une culture bornée pouvait avoir l'aptitude aux fonctions rituelles du rabbin et il exigea non seulement que le candidat produisît un diplôme rabbinique « d'une autorité religieuse reconnue », mais qu'il fît preuve, dans un examen civil, de connaissances scientifiques et de sa capacité à prononcer des discours religieux et moraux. Cette proposition fut érigée en un décret par le gouvernement; en même temps, celui-ci s'arrogea le droit, si l'accord ne se faisait pas dans la communauté, de nommer lui-même le rabbin.

Le seul candidat qui subit l'épreuve avec succès fut *Léopold Wyler*, jeune homme d'Endingen qui avait séjourné plusieurs années à Francfort-sur-le-Mein pour acquérir une culture rabbinique et scientifique. Après son retour dans sa patrie il fut nommé premier professeur, puis présenté par le gouvernement comme rabbin au choix de la communauté d'Endingen. Bien qu'il n'eût pas obtenu dans trois élections la majorité, le gouvernement le nomma rabbin, de sa propre autorité [1]. A la suite de ces faits la paix cessa pour longtemps de régner dans la communauté. Wyler inclinait vers le progrès religieux, mais modéré. En 1845 il assista au synode rabbinique de Bade qui siégeait à Mannheim, et y fit la proposition d'une revision de toutes les lois mortuaires juives [2]. Wyler eut beaucoup d'ennemis. Les contestations dans le sein de la communauté ne prenaient pas fin. Plaintes sur plaintes furent portées contre le rabbin; elles amenèrent une enquête judiciaire et le gouvernement se vit obligé de destituer Wyler de son poste, par un décret du 28 janvier 1852 [3]. Wyler mourut le 16 juillet 1857 [4].

En 1854 Julius Fürst de Mannheim fut choisi comme rabbin d'Endingen, mais au bout de peu d'années il résigna ses fonctions, pour exercer le rabbinat à Mergentheim. A la mort du vieux rabbin Wolf Dreifus de Lengnau, survenue en 1860, le rabbinat des deux communautés fut de nouveau réuni et l'auteur de ces lignes en fut nommé titulaire, en août 1861, par le gouvernement, avec le consentement des communautés. A son départ pour Budapest, en 1870, le rabbinat ne fut plus occupé.

M. Kayserling.

---

[1] Haller, *op. cit.*, p. 161 et s.
[2] Frankel, *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, II, 398.
[3] Haller, *op. cit.*, p. 167.
[4] App., n° 4.

N° 1.

למען אבן שתיה המונח בארון הקדש הגנוז בארץ החיים
ה"ה אמו"ר הרב הגאון הגדול החסיד העניו טוב ומטיב לכל
מהור"ר רפאל בן כה' אברהם ז"ל
הנאסף לאלקי' ביום ג' כ"ה לחדש אייר תקע"ג לפ"ק
שמנו האבן הזאת למצבת הקדש מזבח אדמה
וכפר אדמתו עמו
ת'נ'צ'ב'ה'.

N° 2.

היום הזה נתקדרו השמים עבים ויהי לנו לאבל ולתוגה
הלא תדעו כי שר וגדול נפל היום הזה
ה"ה הגאון הרב הגדול רכב ישראל ופרשיו חד ושנון
אריה דבי עלאי חכם הכולל אב"ד דמדינתנו
מהור"ר אברהם יצחק בן כ"ה יעקב שמואל ז"ל
ויגוע וימת ביום ו' עש"ק כ"ד יום לחדש אלול תקע"ח לפ"ק
ויאסף אל עמיו
ת'נ'צ'ב'ה'.

N° 3.

איש מופת הדור פרי עץ הדר ושלם במעלות ובמדות
אחד מהם לא נעדר צדיק ביראת אלקים מושל אין עוף ואין כושל
לזכר עולם יהיה צדיק תורת אלקיו היתה בלבו לא תמעד
אשוריו עבד מאהבה וירא ה'
ה"ה אמו"ר הרב המאור הגדול המפורסם מהור"ר אברהם בן הרב
מהור"ר רפאל ז"ל
שנפטר בשבת הגדול בעשור לחדש הזה הוא י' ניסן ונקבר
ברוב עם הדרת מלך ביום א' י"א ניסן תקצ"ד לפ"ק.

N° 4.

הרב המופלג ומפורסם במעלות ובמדות איש חמודות
מהור"ר יהודה אריה ב"ר יודלה וילער ז"ל
אשר היה יושב על כסא הוראה בק"ק ענדינגן.
התורה והחכמה בו היו נאחדות וגם עסק בגמילת חסדים קיים
ברית התורה וברית המילה מל ערלת בשר וערלת הלב ברוב
מוסריו ותוכחותיו לא היה נושא פנים אם דל אם עשיר היה
מזכיר ומלמד ומשכיל לכל פתי נתבקש בישיבה של מעלה
ביום ה' כ"ד תמוז תרי"ז לפ"ק
ת'נ'צ'ב'ה'.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

4e TRIMESTRE 1902 — 1er SEMESTRE 1903

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אהבת ציון וירושלים Ahawath Zion We-Jeruscholaim. Varianten u. Ergänzungen des Textes des jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen u. handschriftl. Fragmenten, von B. Ratner. Traktat Sabbath. Vilna, impr. F. Garber, 1902; in-8° de VI + 168 p.

Voir plus haut, p. 154.

הגרן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judenthums, redigiert von S.-A. Horodezky. III. Berditschew, impr. J. Scheftel, 1902; in-8° de 226 p.

Excellente Revue. Il faut louer surtout le directeur, M. Horodezky, des biographies intéressantes qu'il consacre aux écrivains de second ordre, qui, sans avoir marqué dans l'histoire de la littérature, ont exercé cependant une sérieuse influence sur leurs successeurs et, de leur temps, ont été considérés comme des autorités. Dans le présent recueil il étudie Isaac Aboab I et Gerson Aschkenazi, qui fut rabbin de Metz. M. H. a eu la bonne fortune de grouper autour de lui les savants les plus renommés. Citons seulement les Notes de M. Bacher sur divers passages du Talmud et du Midrasch; la très sérieuse étude de M. Epstein sur les *Halachot Guedolot*; un texte curieux publié par M. Harkavy et où il voit, peut-être à tort, le cantique d'un faux Messie; un article de M. David Kahna sur Dounasch b. Labrat et sa critique de Saadia; l'édition du Commentaire d'Eliézer de Beaugency sur Hosée par M. S. Poznanski; la biographie et des compositions poétiques inédites d'Isaac Aboab III, présentées par M. M. Kayserling; la traduction du Commentaire de Tanhoum Yerouschalmi sur les Ps. 27 et 28 par M. S. Eppenstein; la publication de lettres inédites de Rappoport, Jost, Polak, Simon Sachs à J.-S. Reggio, par A. Berliner. A côté de ces noms universellement connus figurent ceux de jeunes écrivains

comme M. Abraham Kahna, qui donne un extrait très intéressant d'un commentaire hébreu sur la Genèse. M. A. Kahna a projeté la publication, en hébreu, d'un Commentaire scientifique de la Bible et des Apocryphes, qui serait l'œuvre de savants juifs.

זכרון לראשונים Studien u. Mittheilungen aus der Kais. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg. 8 Theil. Likkute Kadmoniot II. Zur Geschichte des Karaismus u. der karäischen Literatur. I. Heft. Aus den ältesten karäischen Gesetzbüchern. Leipzig, Voss, 1903 ; in-8° de XII + 211 p.

Il sera rendu compte prochainement de cet important ouvrage.

חזיונות לילה Chezionoth laïla. Traumgebilde. Phantastische Scenen aus der biblischen Geschichte von G. Syrkin. Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; in 8° de VIII + 98 p.

ס' ילקוט המכירי על משלי. Jalkut ha-Machiri. Sammlung midraschischer Auslegungen der Sprüche Salomons von R. Machir bar Abba Mari, zum ersten Male... hrsg. von L. Grünhut. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 20 p. + 104 ff.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftl. genauen Kenntniss des jetzigen u. des alten Palästinas hrsg. von A.-M. Luncz. Band VI, Heft 3. Jérusalem, chez l'éditeur, 1903 ; in-8° de p. 173-264.

לוח ארץ ישראל Litterarischer Palästina - Almanach für das Jahr 5663-1902/1903 hrsg. von A.-M. Luncz. VIII. Jahrgang. Jérusalem, chez l'éditeur, 1902 ; in-32 de 24 + 116 + 34 p.

Partie littéraire : Luncz, Traditions littéraires palestiniennes. — S. Rafalowitz : Vie des Bédouins. — Localités situées dans le gouvernement de Sichem. — A. S. J. Juda, Chants arabes traduits librement en hébreu. — Noms des villages de la banlieue de Jaffa. — Entretien avec le grand-prêtre des Samaritains. — Revue de l'année en Palestine.

ספר הלקוטים Sefer ha-likkutim. Sammlung ælterer Midraschim u. wissensch. Abhandlungen. VI. Theil : *a*) Fragmente des Jalkut ha-Machiri zu Mischle ; *b*) Collectaneen aus dem alten Midrasch Jelamdenu zum 1. B. M. nebst Anmerkungen zu Sefer ha-Likkutim Theil IV. u. V. von S. Buber, von L. Grünhut. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 14 + 4 p. non paginées + 23 ff.

מבשרת ירושלם Commentaire du Talmud de Jérusalem avec références par H.-J. Kazowski. 1er fascicule, Berachot. Jérusalem, impr. Luncz, 1903 ; pet. in-8° de 72 p.

מדרש הגדול Midrasch Hag-gadol, forming a collection of ancient Rabbinic homilies to the Pentateuch, edited for the first time from various Yemen manuscripts and provided with notes and preface by S. Schechter. Genesis. Cambridge, University Press, 1902 ; gr. in-4° de XXVIII p. + 826 col.

Le dépouillement de la *gueniza* du Caire et la publication des textes les plus importants qu'elle a conservés n'ont pas détourné notre savant ami M. Schechter de l'édition du *Midrash Hagadol* entreprise depuis une dizaine d'années. La première partie de cette compilation vient de paraître, elle embrasse la Genèse. Comme on le sait, ce Midrasch est l'œuvre d'un Juif du Yémen, qui a vécu après Maïmonide, dont il s'inspire souvent. Étant si rapprochée de nous, cette compilation n'est pas pour cela dénuée de tout intérêt, car, ayant été composée à l'aide de Midraschim qui ne nous

plus connus, elle offre beaucoup d'inédit. Dans quelle mesure l'auteur de ce recueil a-t-il respecté les passages qu'il copiait, on ne saurait le dire avec certitude ; cependant la comparaison des extraits avec les textes à nous connus qu'il a utilisés nous permet de croire à sa fidélité. M. Schechter se proposait de faire précéder cette édition d'une étude copieuse, mais il a remis à plus tard ce complément de sa tâche. Il s'est borné à indiquer avec un soin minutieux les références des extraits, marquant d'un signe spécial ceux dont la source lui échappait. Il y aurait lieu de soumettre à un examen d'ensemble ces derniers, mais, pour le faire avec fruit, il faudra attendre l'achèvement de l'édition. Contentons-nous pour aujourd'hui de remercier M. S. de ce nouveau monument de son infatigable activité et de lui demander de hâter l'apparition des suivants. M. S. nous pardonnera de lui adresser un reproche : le livre est trop luxueusement imprimé et partant beaucoup trop cher : 30 shillings, soit 150 pour l'édition complète (187 fr. 50), c'est vraiment trop pour la majorité des savants à qui est destinée cette publication.

עשרה כלי כסף Zehn Schriften des R. Josef ibn Kaspi, mit textkritischen u. erläuternden Anmerkungen, zum ersten Male hrsg. von Isaac Last. Nebst einer Einleitung von Ludwig Blau. I. Band. Presbourg, impr. Alkalay, 1903 ; in-8° de xx + 216 + 24 p.

Un compte rendu détaillé de cette publication, dû à la plume de M. W. Bacher, paraîtra dans le prochain fascicule.

ענף עץ אבות Familienstammbaum der bekannten jüd. Familien Horowitz, Heilpern, Rappaport, Margulies, Schorr, Kaznelnbogen etc., von Samuel Kahan. Cracovie, impr. Fischer, 1903 ; in-8° de 70 + xxxvi p. + photographies.

קריה נשגבה Biographien u. Leichensteininschriften hervorragender Männer, Rabbiner, Gemeindevorsteher u. Schriftgelehrter der Stadt Zolkiew, alfabetischer Reihenfolge geordnet, nebst einem Beitrage zur Geschichte der Juden in Zolkiew, von S. Buber. Cracovie, impr. J. Fischer, 1903 ; in-8° de 128 p.

ס' תורת חיים Torath Chajim. Hebräische Vorträge für das Trauerhaus von H. Rabbinowicz. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 59 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

A concise Bible dictionary, based on the Cambridge Companion to the Bible. Cambridge, University Press, 1902 ; in-8° de viii + 160 p.

Ce petit dictionnaire de la Bible, qui ne coûte qu'un shelling, doit être dans les mains de tout étudiant.

Adler. The jewish ministry. A sermon. Londres, Wertheimer et Lea, 1902 ; 11 p.

Adler (H.). The Bar-Mitzvah Rite. A sermon. Londres, Alfred-J. Isaacs, 1902 ; 12 p. (The North London pulpit, n° 17).

Bahr (H.). Die babylon. Busspsalmen u. das Alte Testament. Zum Streit um Bibel u. Babel. Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8° de 48 p.

Il faut renoncer à donner la liste complète des brochures destinées à réfuter les assertions de Delitzsch dans sa conférence, désormais fameuse, sur *Bibel und Babel*. La présence de l'empereur Guillaume à cette lecture et la lettre qu'il a écrite à ce sujet ne sont pas pour rien dans cette floraison de

factums innombrables. Les libraires allemands ont maintenant, dans leurs Catalogues, une rubrique : *Bibel u. Babel.* Voir plus loin : BUDDE, DELITZSCH, DIECKMANN, GEYSER, GOLDSCHMIED, GUNKEL, HEYN, HOMMEL, JEREMIAS, KITTEL, KLAUSNER, KŒNIG, LEIMDŒRFER, LŒHR, MUNZ, PLATO, SCHIELER, SCHMIDT, SOMMER, VOLCK, WALTER.

Bericht (21.) über die Lehranstalt für die Wissenchaft des Judenthums in Berlin. Mit einer wissenschaftl. Beigabe von E. Baneth : Maimuni's Neumondsberechnung. Teil VI. (Schluss). Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; in-8° de p. 117-196 + 18 p.

BERNSTEIN (Herman). In the gates of Israel. Stories of the Ghetto and the Jews. New-York, J.-F. Taylor, 1902 ; in-18 de 316 p.

BEWAN (E.-R.). The house of Seleucus. 2 vol. with plates and maps. Londres, Arnold, 1902 ; gr. in-8° de XII + 330 + VIII + 333 p.

Le second volume est le plus intéressant pour nos études, puisqu'il traite des rapports des Séleucides avec les Juifs.

BLAKE (B.). Joseph and Moses, the founders of Israel. Londres, Clark, 1902 ; in-8° de 290 p.

BOUSSET (W.). Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, Reuther et Richard, 1903 ; gr. in-8° de XIV + 512 p.

Voir plus loin PERLES (P.).

BRAUNSCHWEIGER (M.). Die Lehrer der Mischnah ; ihr Leben u. Wirken für Schule u. Haus nach den Quellen bearbeitet. 2e édition, corrigée et enrichie. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-8° de IX + 319 p.

C'est plutôt un livre de lecture qu'un ouvrage de science, quoi qu'en pense l'auteur. En veut-on une preuve ? Nous prenons au hasard l'article Eléazar de Modin. On connaît le dire de ce docteur enregistré dans *Abot*, III, 11 : « Celui qui profane les choses saintes (ou les Sabbats, d'après *Abot de R. Nathan*), méprise les fêtes, fait pâlir publiquement son prochain (ce détail manque dans *Sifrè*, Nombres, 122, passage que l'auteur ignore, et dans *Abot de R. Nathan*), abolit l'alliance d'Abraham et explique la Loi contrairement à la règle, celui-là, quel que soit son mérite dans la connaissance de la Loi et la pratique des bonnes œuvres, n'aura pas part à la vie future. » Il est évident que la plupart de ces traits désignent des hérétiques, gnostiques ou judéo-chrétiens, et qu'en particulier l'abolition de l'alliance d'Abraham s'explique par l'usage de l'*épiplasme* auquel avaient recours des Juifs pour échapper au *fiscus judaicus*. Voici comment l'auteur interprète ce passage : « Bien que ces sentences visent les circonstances contemporaines, pendant l'insurrection de Barkochbaï (*sic*), elles renferment cependant aussi des vérités qui ont une valeur permanente, car dès que l'homme commet ces péchés, etc. » Voilà pour l'édification, et c'est en cela que l'ouvrage justifie son titre : « pour les écoles et la famille ». L'auteur se vante d'avoir étudié tous les textes indispensables à la confection de ces biographies. On est donc surpris qu'il ne trouve pas l'occasion de citer la *Mechilta*, au sujet d'Eléazar de Modin. S'il avait seulement feuilleté ce Midrasch, il aurait été certainement frappé de la place considérable qu'il occupe dans les chapitres relatifs à l'épisode de Mara, à la manne, au combat contre les Amalécites et à la venue de Jéthro, et du caractère personnel de ses interprétations, qui s'opposent à celles de R. Josué b. Hanania. Il y avait dans ces interprétations matière à des extraits intéressants, même pour les « écoles et la famille ». A défaut du texte original, M. B. n'aurait eu qu'à mieux utiliser qu'il n'a fait les pages de M. Bacher (*Agada der Tannaiten*, I, p. 194 et suiv.) qui sont consacrées à ce sujet — Malgré tout, il faut être reconnaissant à l'auteur de sa tentative, qui

dra des services à ceux qui veulent se faire une idée de la vie et de l'enseignement des docteurs de la Mischna.

BUDDE (K.). Die Bücher Samuel. Tubingue, J.-C.-B. Mohr, 1902; gr. in-8° de XXVII + 343 p. (Kurzer Hand-Kommentar de K. Marti.)

BUDDE (K). Das alte Testament und die Ausgrabungen. Giessen, J. Ricker, 1903; in-8° de 39 p.

Cette conférence a été provoquée par la publication de la brochure de Delitzsch « Babel und Bibel » (voir *Revue*, t. XLV, p. 14). Au fond, M. Budde, auteur des « Origines de l'histoire biblique » et de « la Religion du peuple d'Israël », a à cœur de défendre la critique biblique fondée sur la tradition contre les affirmations de certains assyriologues, tout en leur faisant quelques concessions. Il s'en prend surtout à Winckler : il lui reproche d'avoir systématisé et exagéré les tendances de son maître Schrader, dont il a réédité dernièrement l'ouvrage célèbre « Les inscriptions cunéiformes et l'A. T. », d'avoir défiguré cette œuvre si pratique en la grossissant d'hypothèses aussi téméraires que récentes. Il discute la théorie de Winckler sur la signification astronomique de certains héros bibliques et ses assertions relatives à l'influence que la Babylonie a exercée sur la Palestine et qui, suivant M. B., est à la fois incomplète et intermittente. — *M. Liber.*

BURNEY (C.-F.). Notes on the hebrew text of the Books of Kings. Oxford, Clarendon Press, 1903; in-8° de XLVIII + 384 p.

CARPENTER (J.-E.). Composition of the Hexateuch. Londres, Longmans, 1902; in-8° de 554 p.

Catalog and program of the Hebrew union College. Cincinnati, May et Kreidler, 1902; in-8° de 34 p.

CHARLES (R.-H.). Book of Jubilees, or the little Genesis. Translated from the editors Ethiopic text, with introduction notes and indices. Londres, Black, 1902; gr. in-8° de 368 p.

COOKE (G.-A). A text-book of North-Semitic inscriptions, Moabite, Hebrew, Phœnician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish. Oxford, Clarendon Press, 1903; in-8° de XXIV + 407 + 14 planches.

Après l'admirable Manuel de Lidzbarski (*Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*), celui-ci sera encore le bienvenu. D'abord, quoique magnifiquement imprimé, selon l'usage anglais, et enrichi de planches d'une exécution parfaite, il coûte moins cher; en outre, il vise plus à la vulgarisation. L'auteur n'a pas voulu faire œuvre personnelle; il s'est contenté de reproduire les opinions de ses devanciers en indiquant ses préférences, généralement avec tact. Grâce à ce Manuel pratique; tous les sémitisants qui ne pouvaient posséder les trop luxueux in-f° du *Corpus inscriptionum semiticarum* aborderont aisément l'étude de l'épigraphie sémitique, qui semblait réservée jusqu'ici à un cercle étroit de privilégiés enviés.

CURTISS (S.-J.). Primitive semitic religion of to day. Record of researches, discoveries and studies in Syria, Palestine and the Sinaitic peninsula. Londres, Hodder, 1902; in-8° de 288 p.

DELITZSCH (F.). Zweiter Vortrag über Babel u. Bibel. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1903; in-8° de 48 p. + 20 gravures.

DIECKMANN (Ch.). Das Gilgamis-Epos in seiner Bedeutung für Bibel u. Babel. Leipzig, C. Steffen, 1902; gr. in-8° de 198 p.

DUBNOW (S.-M.). Jewish history, essay in philosophy of history. Londres, Macmillan, 1903; in-8° de 182 p.

DUFF (Archibald). The theology and ethic of the Hebrews. Londres, John C. Nimmo, 1902; in-12 de XVII + 304 p.

DURAND-GASSELIN (C.). La conversion chez les prophètes d'Israël, ses postulats, sa nature. Cahors, impr. Coueslant, 1902; in-8° de 104 p.

DUHM (B.). Das Buch Jeremia übersetzt. Tubingue, J.-C.-D. Mohr, 1903; in-8° de XXXIV + 153 p.

Ecclesiasticus, ed. by N. Schmidt. Londres, J.-M. Dent [1903]; in-16 de XXXII + 180 p. (The Temple Bible).

C'est la traduction de la version grecque. Après l'avoir terminée, sans doute, on a été avisé de la découverte de fragments de l'original hébreu, mais on n'a pas eu le courage de modifier la traduction, et l'on s'est borné de temps en temps à indiquer, à la fin, la variante offerte par l'hébreu. C'est ainsi que, ch. XLIV, 16, אות דעת est rendu par « exemple de repentir », conformément au grec. Dans la note finale on dit que le verset est probablement une interpolation, entendez : une interpolation grecque. C'était l'opinion de Frankel (*Ueber den Einfluss der palästin. Exegesis*, p. 44), mais cette opinion était motivée par les mots grecs, tandis qu'elle n'a plus de raison d'être aujourd'hui où nous savons que le texte portait simplement : « exemple *instructif* ». M. S. ajoute : « Le glossateur à qui nous devons les notices supplémentaires de XLIX, 14-16, n'aurait pas commencé ce paragraphe par Enoch, si ce nom avait déjà figuré comme celui du premier patriarche dans l'hymne ». (Ce glossateur, comme nous allons le voir, est l'auteur des ch. XLIV et suiv.) Mais si M. S. avait mieux compris le sens de ces « notices supplémentaires », il aurait reconnu que c'est une reprise, selon la manière de l'auteur, destinée à servir de transition entre l'éloge des ancêtres et celui du grand prêtre Siméon. M. S. continue : « Le présent texte hébreu pourrait être traduit : « Une merveille de science pour toutes les générations. » Ici la conjecture repose simplement sur un contre-sens. אות דעת כדור ודור ne peut avoir ce sens : on ne dit pas, en hébreu, qu'un homme est une *merveille* de science, ce mot אות se rapporte nécessairement à la *chose*, au *fait* dont il vient d'être parlé : l'enlèvement d'Enoch. Poursuivant la gageure, M. S. ajoute : « Si Enoch n'avait pas passé pour un tel prodige de science, les livres d'Enoch n'auraient jamais été écrits. » La méprise est manifeste, car tout le monde sait que, si Enoch est devenu le révélateur des choses du monde céleste, comme du monde terrestre, c'est qu'il a été enlevé vivant au ciel, près de Dieu. Pour brocher sur le tout, à la fin on concède que « *repentir* » est dû à une corruption du texte [grec]. A quoi bon, alors, toutes les allégations que nous venons de critiquer ? Ce qui plus que ce système d'annotations provoquera la surprise des *siracisants*, c'est l'introduction, où l'on nous apprend que le ch. XXXVI et les ch. XLIV et suivants sont formés d'une série d'additions successives. « Le ch. XXXVI, 1-17 semble avoir été écrit entre l'apparition du livre de Daniel (165) et la prise de possession du haut pontificat par Jonathan (153). Siméon, fils de Jésus b. Sira, qui peut avoir été l'auteur des ch. XLIV à L, a probablement vécu au temps de Jean Hyrcan (137-104) », etc. Quant au Siméon, dont il est fait un portrait si enthousiaste, c'est Siméon Macchabée. Inutile d'insister : la langue et le style de ces prétendues interpolations et des chapitres qu'on déclare authentiques montre une telle unité qu'il faudrait supposer aux différents interpolateurs vraiment trop de malice. D'ailleurs, séparer le ch. XLIV des précédents, c'est ne pas vouloir reconnaître le plan dont l'auteur ne fait aucunement mystère : après la description des œuvres de Dieu (XLII, 15 et suiv.) vient le tableau des gloires d'Israël, et Ben Sira tient si bien à lier les deux développements qu'il dit : « C'est Dieu qui a tout fait, et aux *gens de bien* il accorde la sagesse » — voilà pour la fin du premier — « Je veux louer les *gens de bien* » — voilà pour amorcer le second.

ELBOGEN (J.) Geschichte des Achtzehngebets. Breslau, W. Kœbner, 1903; in-8° de 64 p. (tirage à part de la Monatsschrift, 1902.)

L'auteur a assez bien résumé les études antérieures (Zunz, Landshuth, Baer, etc.), mais sans fournir, pour ainsi parler, aucune donnée nouvelle. Il croit qu'à l'époque de R. Gamliel II, Simon ha-Peculi n'ordonna que dix-sept bénédictions et que Samuel le jeune composa la douzième, dite des *Minim*; la cinquième serait postérieure à R. Gamliel. Que la quatorzième et la quinzième n'aient formé qu'une seule bénédiction, cela est hors de doute; que le nombre total des bénédictions sous R. Gamliel n'ait été que dix-huit, c'est probable; mais ce qui est moins certain, c'est la postériorité de la quinzième. Il nous semble plus juste de dire qu'à l'époque de R. Gamliel, il y avait plusieurs bénédictions qui furent réunies : la quinzième, qui n'en formait qu'une avec la quatorzième, la prière des *prosélytes*, qui fut incorporée dans la treizième — ou remaniée — comme la douzième, qui ne fut pas composée, ainsi que le dit M. E., mais seulement *modifiée* à l'époque de R. Gamliel (cf. *Revue*, t. XIX, p. 18) : l'ancienne bénédiction contre les Sadducéens, qui n'avait plus raison d'être, fut changée en celle des *Minim*. — M. E. veut que la dix-septième bénédiction soit la plus ancienne; il se fonde sur ce qu'on y demande à Dieu d'agréer les sacrifices. L'argument n'a pas de valeur : étant donné que c'est le seul endroit où l'on parle des sacrifices, il est plus juste d'admettre que la prière, née probablement hors du Temple, ne fait pas allusion aux sacrifices; c'est seulement plus tard, quand la prière pénétra dans le Temple, qu'on y ajouta les mots ואשי ישראל (cf. *Revue*, t. XXXI, p. 162 et p. 165). La répétition du mot ותפלתם prouve cette interpolation. — M. E. prétend que la douzième bénédiction ne fait pas allusion aux juges sadducéens, mais développe un thème général, l'idée du juge intègre si fréquent dans Isaïe. Mais l'insistance de l'auteur de la prière, la place qu'occupe cette eulogie (à côté de l'ancienne bénédiction des Sadducéens), les autres productions littéraires de l'époque, prouvent qu'il faut voir là une allusion à des faits contemporains. — Ces quelques remarques ne diminuent pas le mérite de la diligente étude de M. Elbogen, qui a été honoré par le séminaire de Breslau du prix David Rosin. — *A. Back.*

Encyclopedia (The jewish). T. III (Bencemero-Chazanuth) et t. IV (Chazars-Dreyfus). New-York et Londres, Funk et Wagnalls, 1902 et 1903; gr. in-8° de XXII + 684 + XXII + 688 p.

On voit avec quelle rapidité se succèdent ces volumes, c'est de bon augure pour l'achèvement de cette entreprise colossale. Les éditeurs, comme nous l'avons demandé, ont jeté du lest, écarté ces longs articles qu'on n'aurait pas l'idée d'aller chercher dans une encyclopédie, diminué le nombre des illustrations inutiles — et peut-être n'ont-ils pas été encore assez sévères. Parmi les articles de quelque étendue qui figurent dans ces deux tomes citons les suivants : Beni-Israel (Joseph Ezechiel et Joseph Jacobs), Benjamin de Tudèle (W. Bacher), Berakot (M. Friedländer), Berechiah ben Natronai Krespia Ha-Nakdan (J. Jacobs; intéressant seulement pour la table de concordance des fables de Berechia avec celles de Marie de France et de Romulus; le titre de l'article et nombre d'assertions de l'auteur sont erronés (voir plus loin, *s. v.* GOLLANZ), Berera (M. Zuckermandel), Bereschit Rabbah (Theodor), Berlin (A. Freimann), Betrothal (fiançailles, avec beaucoup d'illustrations, B. Drachmann), Bible Canon (L. Blau, N. Schmidt), Bible editions (R. Gottheil), Bible exegesis, jewish (W. Bacher), modern and non-jewish (F. Mc. Curdy), Bible manuscripts (I. Broydé), Bible translations (R. Gottheil), Bibliomancy (M. Grünwald-Kœhler), Black death (J. Jacobs, avec une carte des localités de l'Europe centrale où la peste noire amena le massacre des Juifs : pourquoi avoir exclu la France et l'Espagne?), Blood accusation (H.-L. Strack; avec une liste des accusations de meurtre rituel, par J. Jacobs; pour la

France, la liste est incomplète, il y en a eu avant l'affaire de Blois, comme on le verra dans l'article *France* que nous avons écrit pour l'Encyclopédie), Bohemia (A. Kurrein), Bokhara (W. Bacher et Elkan N. Adler), Bordeaux (A.-M. Friedenberg), Bostanaï (L. Ginzberg), Botany (I. Löw), Brest-Litovsk (H. Rosenthal), Budapest (Alex. Büchler), Burial (Kœhler), Byzantine Empire (S. Krauss), Cabala (Kœhler et L. Ginzberg, la contribution de ce dernier, qui porte sur l'histoire de la Cabbale, est la plus intéressante et sera consultée avec fruit), Cæsarea (S. Krauss), Calendar (C. Adler et M. Friedländer), Candlestick (W. Nowack), Cantillation (F.-L. Cohen), Captivity, or Exile, Babylonian (V. Ryssel), Caro, Joseph (L. Ginzberg), Catacombs (S. Krauss), Caucasus (H. Rosenthal), Censorship of Hebrew books (N. Porges et Zametkin), Charity (Kœhler, Friedenberg, L.-K. Frankel), Chazars (H. Rosenthal), Childbirth (M. Grünwald), China (H. Cordier et Kœhler), Christianity in its relation to judaïsm (Kœhler), Chronology (Mc Curdy et Jacobs), Church Fathers (S. Krauss), Circumcision (Köhler, Jacobs et A. Friedenwald), Coat of Arms (H. Gutenstein et Jacobs), Commerce (Jacobs), Community (L.-N. Dembwitz et Gottheil), Cordova (Kayserling), Corfu (M. Caimi et Gottheil), Cosmogony (Emil G. Hirsch et Kœhler), Cossacks (H. Rosenthal), Costume (avec un chromo grotesque, Jacobs), Council of four lands (Dubnow), Courland (H. Rosenthal), Debarim Rabba (Theodor), Decalogue (E. König et E.-G. Hirsch), Decalogue in jewish theology (Hirsch), Demonology (Kœhler; ne connaît pas l'excellent travail de Blau !), Denmark (D. Simonsen), Derek Erez Rabbah, Derek Erez Zuta (L. Ginzberg ; nous ne sommes pas d'accord avec l'auteur sur la date de composition de ce dernier traité, nous reviendrons sur cette question quand nous en aurons le loisir), Deuteronomy (S.-R. Driver et B. Jacob), Diaspora (Th. Reinach), Dictionnaires hebrew (W. Bacher), Didache (Kœhler), Didascalia (Kœhler), Dreyfus case (X.).

EBBT (W.). Jeremia u. seine Zeit. Die Geschichte der letzten 50 Jahre des vorexil. Juda. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1902 ; gr. in-8° de VIII + 300 p.

EBBT (W.). Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1903 ; in-8° de VII + 120 p.

FELDMANN (Franz). Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit, gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplar. u. armen. Uebersetzung. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1902 ; gr. in-8° de VII + 84 p.

Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's gewidmet von Freunden und Schülern, hrgg. von A. Freimann und M. Hildesheimer. Francfort, Kauffmann, 1903 ; gr. in-8° de XXXI + 376 + 130 p.

Adler (Herman), The Baal-Shem of London ;

Bacher (W.), Ein hebräisch-arabisches Liederbuch aus Jemen ;

Barth (J.), Midraschische Elemente in der muslimischen Tradition ;

Blau (Ludwig), Ueber den Einfluss des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Handschriften der Septuaginta, des neuen Testaments und der Hexapla ;

Bloch (Ph.), Der Mamran (ממרן), der jüdisch-polnische Wechselbrief;

Brody (Heinrich), קרניים מהאור הגנוז (fragments de poésies inédites) ;

Buber (Salomon), בקורת כתב יד אחד (sur un commentaire alphabétique des Piyoutim qui se trouve au Jews College de Londres) ;

Elbogen (J.), Ein hebräisch-italienischer Glossar philosophischer Ausdrücke ;

Eppenstein (S.), Der Commentar Joseph Kara's zu Micha ;

Felsentahl (B.), Jüdische Thesen;
Fränkel (Siegmund), Kleine Beiträge zum targumischen Wörterbuch;
Freimann (A.), Annalen der hebräischen Druckerei in Wilhelmsdorf; Bibliographie der Schriften und Aufsätze des Dr Berliner;
Friedländer (Michael), פ' ההגדה בל' ערב;
Friedländer (Israel), Die Messiasidee im Islam;
Goldziher (J.), Mohammedanischer Aberglaube über Gedächtnisskraft und Vergesslichkeit mit Parallelen aus der jüdischen Litteratur, Beitrag zur Volkskunde;
Grünhut, Bemerkungen zu Berliners Raschiausgabe;
Güdemann (M.), Ein Projekt zur Gründung einer jüdischen Universität aus dem 16. Jahrhundert;
Guidi (Ignazio), Domenico Gerosolimitano;
Harkavy (A.), Netira und seine Söhne, eine angesehene jüdische Familie in Bagdad am Anfang des X. Jahrhunderts (en hébreu);
Hirschfeld (Hartwig), Einige arabische Gutachten des Abraham Maimuni;
Hoffmann (D.). Ein Midrasch über die dreizehn Midot;
Horovitz (M.), Halacha und Schrifterklärung;
Jaré (G.), אם הרבע"א היה בקי בתלמוד מס' פחד יצחק מ"ב אות א' כ"ו אשר ל' (fragment inédit du Pahad Yiçhak);
Kahn (Zadoc), (שמות עד סוף המקנה) ס' יוסף דברים, Extrait du livre de Joseph le Zélateur;
Karpeles (Gustav), « Litte von Regensburg »;
Köhler (K.), Zum Kapitel der jüdischen Wohlthätigkeitspflege;
Krauss (Samuel), Zur Katakombenforschung;
Landauer (S.). Das Elif als mater lectionis im Jüdisch-Aramäischen;
Lattes (Guglielmo), Apologia della tradizione;
Löw (Immanuel), Abbreviaturen;
Margulies (S.-H.), Ein Brief Mose Alatinos an den Apostaten Andrea del Monte;
Porges (N.), Index expurgatorius, ס' הזיקוק;
Poznanski (Samuel), פרוש על ספר יהושע ליבו יהודה בן בלעם, Commentaire sur Josué de Juda b. Bilam;
Preuss (Dr), בון מלכם bei Raschi;
Rosenthal (F.), Briefe Prof. Kaufmanns an Berliner;
Schechter (S.), Genizah Ms.;
Simonsen (D.), Giulio Morosinis Mitteilungen über seinen Lehrer Leon da Modena und seine jüdischen Zeitgenossen;
Steinschneider (Moritz), Die hebräischen Commentare zum « Führer » des Maimonides;
Stern (Moritz), Memorbuch de Vienne avant l'expulsion de 1670 (en hébreu);
Wolgemuth (J.), Das jüdische Strafrecht und die positive Strafrechtsschule.

Frankfurter israelitischer Volks-Kalender nebst jüdischem Hotel-Adressbuch 1902-1903. Francfort, J. Kauffmann, 1902; in-32 de 150 + 34 p.

FREUDENTHAL (Max). Die jüdischen Besucher der Leipziger Messen in den Jahren 1675-1699. Francfort, J. Kauffmann, 1902; in-8° de 48 p. (Sonderabdruck aus der Monatsschrift f. Geschichte u. Wissensch. des Judenthums 1901).

FUNK (S.). Die Juden in Babylonien (200-500). Berlin, M. Poppelauer, 1902; in-8° de VIII + 148 + XXII p.

GEYSER (N.). Der Kampf um das Alte Testament. Greifswald, Bamberg, 1903; in-8° de 39 p.

GINSBURGER (M.). Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan be

Pentateuch) nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031) hrsg. Berlin, S. Calvary, 1903; in-8° de XXI + 366 p.

Edition très utile, souhaitée depuis longtemps et faite avec soin. C'est le ms. du British Museum qu'a suivi M. G., mais en le corrigeant à l'occasion d'après l'édition princeps. Au bas des pages sont indiquées les références, pour le fond, des Talmuds et des Midraschim, avec une sobriété qu'on aurait voulu un peu moins rigoureuse. C'est ainsi qu'on aurait pu renvoyer à Geiger (*Urschrift* et *Jüd. Zeitschrift*, t. IV) pour les passages dont ce savant s'est servi pour affirmer des corrections faites au texte biblique sous l'influence des doctrines du rabbinisme. Ce n'eût pas été adhérer à la thèse de Geiger, ni à sa théorie sur l'antiquité du Pseudo-Jonathan. — Cette sobriété parfois, il est vrai, se relâche sans qu'on sache pourquoi. Ainsi à propos de Gen., I, 15, le Targoum, suivant le Midrasch classique, dit que le soleil et la lune étaient d'abord égaux en éclat. A ce propos on renvoie à Pirkè R. Eliézer, 6, Cholin, 60 *b*, et Ber. Rabba, 6. Pourquoi ce luxe de citations et pourquoi cet ordre, qui n'est sûrement pas chronologique? En plaçant en tête le P. R. E., qui est postérieur au Talmud et au Ber. R., a-t-on voulu indiquer que le Pseudo-Jonathan s'inspire directement de cet ouvrage? On aurait eu raison, le fait a été constaté il y fort longtemps par Zunz, mais dans ce cas, il eût été bon d'éclairer le lecteur. — L'introduction cause une certaine déception. Par moments M. G. a l'air de vouloir renverser les opinions courantes et sur le titre de ce Targoum et sur ses rapports avec le Targoum Yerouschalmi, et finalement il s'y rallie. En gros, M. G. donne raison à Bassfreund (voir notre compte rendu de son étude, *Revue*, t. XXXIV, 134), mais pourquoi ne prononce-t-il pas même le nom de ce savant regretté? Malgré ces critiques, nous rendons hommage à la science de M. G., et lui sommes reconnaissant de nous avoir rendu, sous une forme correcte et sûre, un Targoum si intéressant pour l'histoire de la pensée juive.

GLÜCK (R.). Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Gen. 21-50. Exod. 14. 15. Leviticus-Deuteron. u. Josua auf jüd. Quellen untersucht. Francfort, J. Kauffmann, 1903; in-8° de 75 p.

Cette brochure porte, en tête, le titre suivant : Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese. En quoi ces notes apportent une contribution à l'*histoire* de l'exégèse biblique, c'est ce qu'on cherche vainement. L'auteur extrait des explications de Bar Hebraeus celles qui sont analogues aux interprétations de Raschi, de Samuel b. Méïr (Raschbam), de Kimhi, d'Abraham ibn Ezra, de Nahmanide, etc. Que prouvent ces analogies? Que Bar Hebraeus a connu les commentaires de ces auteurs du moyen âge? Personne ne le croira. Ou bien qu'il s'inspire des commentateurs anciens dont Raschi et les autres exégètes ont recueilli les opinions? Il fallait le prouver. — Ces notes sans lien et sans utilité sont précédées d'un rapide aperçu sur les anciens Midraschim et les Targoumim qui montre que les études de l'auteur dans le domaine juif se sont arrêtées il y a une vingtaine d'années. Aussi, par exemple, peut-il parler de la Mechilta, du Sifra et du Sifrè, comme si Hoffmann n'avait rien écrit à ce sujet, du Targoum palestinien sans soupçonner l'existence des travaux de Bassfreund et de Ginsburger. Il est vrai que M. G. connaît un savant moderne, auquel il renvoie : c'est M. Karpeles, c'est-à-dire un homme de lettres, plein de talent, mais qui n'a pas voulu faire œuvre de science et dont le travail, l'Histoire de la littérature juive, est criblé d'erreurs et de confusions de toute sorte.

GOLDSCHMIED (L.). Der Kampf um Babel-Bibel im Lichte des Judenthums. Francfort, J. Kauffmann, 1903; in-8° de 39 p.

GOLLANZ (H.). The ethical treatises of Berachya, son of Rabbi Natronaï ha-Nakdan, being the Compendium and the Masref, new edited for the first time from mss. at Parma and Munich with an English translation,

introduction, notes, etc. Londres, David Nutt, 1902 ; gr. in-8° de LIII + 361 + 153 + IX p.

Nous avons publié dans la *Revue de l'histoire des religions*, nov.-déc. 1902, un compte rendu de cet ouvrage. Nous demandons la permission d'en reproduire ici les lignes essentielles. Berachia, fils de Natronaï, le Ponctuateur, est l'auteur, comme on sait : 1° d'un recueil de fables (Mischlé Schoualim) en prose rimée, 2° d'un dialogue entre un oncle et son neveu (Dodi venèchdi), adaptation des *Quæstiones naturales* d'Adélard de Bath, 3° d'un *Lapidaire*, imité de quelque traité latin ou français. Deux autres de ses œuvres n'étaient connues jusqu'ici — comme les deux précédentes — que par de brèves notices des bibliographes ; c'est d'abord un court traité de morale, appelé *Maçrèf*, puis une compilation, sans titre spécial, de passages empruntés spécialement aux *Emounot vedèot* de Saadia. Ce sont ces deux écrits que M. Gollanz a eu la bonne idée de publier, avec un luxe inusité jusqu'ici pour ces sortes d'ouvrages. Pourquoi les a-t-il intitulés tous les deux « traités *éthiques* », nous ne le devinons pas, car le compendium (terme inexact d'ailleurs) est consacré presque entièrement à des questions de théologie ; ce qui seul pourrait justifier cette dénomination, c'est la courte section (ch. 115–119) où Berachia, parlant en son nom, réunit un certain nombre de maximes de conduite tirées de récits de la Bible ou des enseignements des rabbins. Même le *Maçref* n'a pas complètement droit à cette désignation, car, pour la plus grande part, ce n'est qu'une compilation de chapitres de théologie, faisant double emploi avec le Compendium. Ces deux écrits n'ajouteront rien à la gloire de Berachia, ni n'occuperont une grande place dans le tableau de la littérature juive. Ils n'offrent vraiment d'intérêt que pour l'histoire des traductions de l'ouvrage de Saadia mentionné plus haut. A côté de la version de Juda ibn Tibbon il en existait une autre, répandue aussi bien en Espagne qu'en France et en Allemagne. Grâce à Berachia, nous possédons maintenant un plus grand nombre de fragments de cette traduction anonyme. (Disons, à ce propos, que si M. G. avait connu l'article de Neubauer, *Expositor*, février 1888, p. 92 et s., et celui d'Isidore Loeb, *Revue*, XVIII, 1889, p. 46 et s., sur Jacob b. Reuben, il n'aurait pas manqué de comparer à son texte les citations de cette traduction qui se lisent dans le traité de polémique de cet auteur.)

L'introduction de M. G. est principalement consacrée à la détermination de l'identité de Berachia. Longtemps on a fait vivre cet auteur au XII° siècle, mais les savants s'étaient mis d'accord pour le placer au siècle suivant, en se fondant sur les raisons suivantes : 1° Berachia dans ses Fables, se donne aussi le nom de Crispia le Ponctuateur. Or l'école talmudique de Dreux était présidée après 1224 par un certain Cresbia. — 2° Dans son dialogue, Berachia, comme nous l'avons dit, a imité les *Quæstiones naturales* d'Adélard de Bath, auteur du XII° siècle. Mais, comme les Juifs ignoraient généralement le latin, il faut admettre que l'œuvre du savant Anglais avait eu le temps d'être traduite en français, ce qui nous reporte au XIII° siècle. — 3° Berachia a dédié son Compendium à *Meschoullam* Hanadiv (le noble). Or, en 1216, un ms. est copié à la Rochelle par un certain David, fils de *Meschoullam*, et ce Meschoullam est encore en vie, car son nom n'est pas suivi de l'eulogie qui accompagne d'ordinaire la mention des défunts. — 4° Une glose du Séfer *Hatérouma* déclare que Crespia le Ponctuateur a copié le Grand livre des Préceptes (composé vers 1250). Le même scribe aurait achevé vers 1243 la copie d'un ms. du *Mischné Tora* de Maïmonide. — A la vérité, tous ces arguments sont d'une extrême faiblesse. Le second n'a aucune valeur : Adélard ayant écrit au commencement du XII° siècle, on ne voit pas pourquoi Berachia n'aurait pu le connaître, même sous son masque français qu'au XIII° siècle. Le troisième ne se discute même pas : n'y avait-il donc qu'un Meschoullam aux XII° et XIII° siècles ? — Les deux autres preuves se fondent sur l'identité de Crespia et de Berachia. Or cette identité n'est rien moins que fondée, et M. G. a eu

raison ici de rompre en visière avec l'opinion accréditée. En tête de ses Fables, Berachia donne son nom : Berachia fils de Natronaï, le Ponctuateur. Par la suite, ce nom revient deux fois dans les vers qui accompagnent parfois la moralité des fables. Or dans la dernière pièce de la collection, qui est le fableau bien connu « le Convoiteux et l'Envieux », on lit, au commencement : « Ecoutez les paroles (ou l'histoire) de Crespia le Ponctuateur, qui a rendu son arrêt dans le procès du Convoiteux et de l'Envieux » ; puis, à la fin : « Le Ponctuateur Crispia pria son Créateur de le garder de l'envie et de le sauver de la convoitise. Quant à celui qui a écrit l'histoire de Crispia, que Dieu l'éloigne de l'envie et de la convoitise ! » L'auteur changerait donc ici de nom brusquement ; en outre, il se mettrait lui-même en scène dans le fableau ; enfin, il se ferait passer pour le simple rédacteur de l'histoire de Crispia, et cela uniquement pour répéter les mêmes termes dans deux phrases consécutives. Tout cela est étrange et rend fort sujette à caution l'identification de ce Crispia avec l'auteur des Fables. Crispia est-il un personnage fictif, ou ne fait-il qu'un avec le copiste dont il a été question plus haut, la question importe peu. Mais si nous croyons vains tous les arguments que nous venons de passer en revue, nous n'hésitons pas à considérer comme décisive la preuve qu'on a tirée de la souscription de deux mss. L'un de ces mss. a été copié en 1299 (כט) par *Elie fils de Berachia le Ponctuateur*, l'AUTEUR DES FABLES », l'autre en 1333 (צ"ג) par le même scribe, qui signe : « *Elie fils de Berachia le Ponctuateur*, qui a composé des FABLES et parlé des arbres et des PIERRES ». Ici ce ne sont plus de simples homonymes : l'identité de ce Berachia est attestée par la mention des Fables et l'allusion au *Lapidaire*. Le scribe ajoutant qu'il est le fils de la vieillesse de son père, il en résulte que Berachia a flori au milieu du XIIIe siècle. Disons encore que si Jean Bodel (ou Bedel) est, comme l'admet M. Gaston Paris, non seulement le rédacteur, mais l'inventeur du fableau du Convoiteux et de l'Envieux, cette conclusion est mise hors de doute, Jean Bodel ayant vécu dans le Nord de la France au XIIIe siècle. (Rappelons pour mémoire que l'*Amoudé Hagola*, qui contient aussi ce fableau, est également une œuvre de la France du Nord de la seconde moitié du XIIIe siècle.)

M. Gollanz a repris à son compte la vieille hypothèse. Mais que fait-il des dates dont il vient d'être parlé ? Comme elles le gênent, il les corrige en diminuant les chiffres d'une *centaine*. Mais on ne s'avise pas de tout : de pareilles erreurs de copiste sont admissibles à la rigueur quand une seule lettre ou plusieurs lettres graphiquement ressemblantes peuvent avoir prêté à une confusion. Or il faudrait qu'Elie dans un ms. eût écrit כט au lieu de תתקנט, puis, trente-quatre ans plus tard, commettant dans un autre ms. une erreur analogue, צ"ג au lieu de תתקצג. Supposer qu'il aurait sous-entendu le nombre des centaines, ce serait lui prêter une erreur inconcevable, car on ne peut négliger, dans le petit comput, que les *mille*. — Nous aurions le droit de nous en tenir là, mais il ne sera pas inutile d'examiner les raisons qui ont conduit M. G. à cet oubli singulier. Naturellement c'est le jeu des *équations* qui a résolu le problème. Le nom de Natronaï a été peu répandu en France ; or il a existé un *talmudiste* nommé Samuel fils de Natronaï qui a vécu vers 1175 : c'était évidemment un frère de Berachia ! D'autre part on cite une fois un Samuel le Ponctuateur *grammairien* à côté d'un Berachia, la coïncidence n'est-elle pas significative ? Que le premier ne porte pas le surnom de Ponctuateur, que le second s'appelle simplement Berachia, ce sont bagatelles dont on ne s'embarrasse pas La date assignée à l'activité de Berachia par cette équation est confirmée par une autre circonstance : Berachia cite Abraham ibn Daud mort en 1180 sans accompagner son nom de l'eulogie employée pour les défunts ; c'est donc qu'il a écrit du vivant de cet auteur. Dans ce cas, ajouterons-nous, il faut qu'il ait écrit également dans la première partie du XIe siècle, puisqu'il cite, par exemple, Gabirol sans la dite formule. Autre preuve : Berachia n'utilisa des « Devoirs des Cœurs » de Bahia que les deux premiers

chapitres, seuls traduits, sur l'ordre de Meschoullam de Lunel, par Juda ibn Tibbon avant 1170. Les suivants l'ayant été vers 1200 par Kimhi, il faut que Berachia ait écrit avant cette date. En outre, il exploite la version du *Mibhar Hapeninim* de Gabirol, faite en 1161, tandis qu'il ignore le *Kozari*, traduit en 1167, etc. Ces divers indices auraient quelque valeur s'il était démontré que les écrivains du moyen âge, en quelque lieu qu'ils fussent, possédaient nécessairement dans leur bibliothèque tous les ouvrages parus. — Enfin, M. G. est arrivé à déterminer même le lieu de résidence de Berachia : il habitait Lunel ou les environs vers 1170. Il est vrai que, dans son Dialogue et son Lapidaire, il se sert de mots de langue d'oil, mais, dit M. G., la faute en est peut-être à un copiste français qui a francisé les termes provençaux, ou à l'insouciance de l'auteur, qui aura conservé telles quelles les expressions de l'écrivain français son modèle. On admirera ces raisons. Et comment sait-on que Berachia a vécu à Lunel ? C'est qu'il a dédié son Compendium à un Meschoullam, qui ne peut être que Meschoullam de Lunel, le même qui commanda à Juda ibn Tibbon la version du *Emounot vedèot*. Ici un Meschoullam, là un Meschoullam, l'identité s'impose. Seulement si c'était le fameux Meschoullam, celui qui dirigeait l'école rabbinique de Lunel, dont l'autorité était universellement acceptée, qui joignait à la science du Talmud celle de la philosophie, comment Berachia se contenterait-il de l'appeller, comme il le fait אדוני « Monsieur » sans autre compliment, ou הנדיב « le généreux » ? Qu'on compare à ces maigres épithètes les éloges dithyrambiques que Juda ibn Tibbon prodigue à ce célèbre rabbin ! Et à l'époque où Berachia l'aurait traité avec cette désinvolture, Meschoullam était au terme de sa carrière !

En résumé, les efforts de M. G. pour raffraîchir la vieille hypothèse ont avorté. Cela ne nous empêche pas de remercier l'éditeur d'avoir exhumé ces deux écrits, qui sans être de premier ordre, contribuent à éclairer un peu la physionomie du fabuliste juif, plus connu jusqu'ici pour son amour de la littérature populaire que pour ses visées théologiques.

GOLLANCZ (Hermann). מפתח שלמה Clavicula Salomonis. A hebrew manuscript newly discovered and now described. Francfort, J. Kauffmann (Londres, D. Nutt), 1903 ; in-8° de 46 p.

GRUNWALD (M.). Juden als Rheder u. Seefahrer. Berlin, M. Poppelauer, 1902 ; in-8° de 13 p.

GRUNWALD (M.). Portugiesengräber auf deutscher Erde. Beiträge zur Kultur-u. Kunstgeschichte. Hambourg, Alfred Janssen, 1902 ; in-8° de 180 p. + de nombreuses illustrations.

GUNKEL (H.). Israel u. Babylonien. Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1903 ; in-8° de 48 p.

HALÉVY (J.). Te'ezaza Sanbat (Commandements du Sabbat), accompagné de six autres écrits pseudo-épigraphiques admis par les Falachas ou Juifs d'Abyssinie, texte éthiopien publié et traduit. Paris, E. Bouillon, 1902 ; gr. in-8° de XXXV + 239 p.

Nous montrerons dans le prochain numéro l'intérêt capital de ces écrits religieux des Falachas pour l'origine de ces singuliers Israélites, qui ont vécu pendant des siècles séparés de leurs coreligionnaires du dehors.

HEINRICH (Pinkas). Fragment eines Gebetbuches aus Yemen. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen und jüdisch-arabischen Synagogalpoesie u. zur Kenntniss des arabischen Vulgärdialects in Yemen. Wien, Carl Gerold's Sohn, 1902 ; in-8° de 84 p.

HERZBERG (J.). Geschichte der Juden in Bromberg. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Juden des Landes Posen. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; gr. in-8° de IV + 106 p.

HEYN (J.). Zum Streit um Babel u. Bibel. Greifswald, Bamberg, 1903; in-8° de 55 p.

HILPRECHT (H.-V.). Explorations in Bible lands during the 19th century. 200 illustr., 4 maps. Londres, Clark, 1903 ; in-8° de 834 p.

HIRSCH (Samson-Raphael). Gesammelte Schriften. I. Band. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de IX + 486 p.

HIRSCHFELD (Hartwig). New researches into the composition and exegesis of the Qoran. Londres, Royal Asiatic Society, 1902; in-4° de III + 155 p. (Asiatic monographies. vol III).

HÖLSCHER (G.). Palästina in der persischen u. hellenistischen Zeit. Berlin, Weidmann, 1903 ; in-8° de XII + 99 p.

HOLZER (J.). Zur Geschichte der Dogmenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittellaters. Mose Maimûni's Einleitung zu Chelek im arabischen Urtext u. in der hebr. Uebersetzung. Berlin, M. Poppelauer, 1901 ; in-8° de 42 + 30 p.

Le titre est peut-être un peu ambitieux pour une simple édition de l'introduction du commentaire de Maïmonide sur le traité Hélek. L'auteur a joint au texte original une traduction hébraïque et un commentaire principalement philologique.

HOMMEL (F.). Die altorientalischen Denkmäler u. das alte Testament. Eine Erwiderung auf Prof Fr. Delitzsch's « Babel u. Bibel ». Berlin, Orient-Mission, 1902 ; gr. in-8° de 38 p.

HUMMELAUER (F. de). Commentarius in librum Josue. Paris, P. Lethielleux, 1903.

JACOB (G.). Das Hohelied, auf arab. u. anderer Parallelen untersucht. Berlin, Mayer et Müller, 1902 ; gr. in-8° de 45 p.

JAHN (G.). Beiträge zur Beurtheilung der Septuaginta. Eine Würdigung Wellhausenscher Textkritik. Leyde, E.-J. Brill, 1902 ; gr. in-8° de 52 p.

Jahresbericht (25.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1901-1902. Voran geht : Studien zum althebräischen Buchwesen u. zur biblischen Litteraturgeschichte von Ludwig Blau. Budapest, 1902 ; in-8° de IV + 203 + 39 p.

JELSKI. Das Wesen des Judenthums. [Berlin] M. Poppelauer, 1902; in-8° de 43 p.

JEREMIAS (Alfred). Im Kampfe um Babel u. Bibel. Ein Wort zur Verständigung u. Abwehr. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1903 ; in-8° de 38 p.

JEREMIAS (A.). Hölle u. Paradies bei den Babyloniern. 2. verbesserte Auflage mit 10 Abbildungen, unter Berücksichtigung der biblischen Parallelen. Leipzig, Hinrichs, 1903 ; in-8° de 43 p. (Der Alte Orient. 1. Jahrgang, Heft 3.)

JEREMIAS (J.). Moses u. Hammurabi. Leipzig, Hinrichs, 1903 ; in-8° de 47 p.

Jewish colonization Association. Rapport de l'administration centrale au Conseil d'administration pour l'année 1901 présenté aux actionnaires à l'Assemblée générale du 22 juin 1902. Paris, impr. R. Weneziani, 1902; in-8° de 134 p.

Jewish (The) theological seminary of America. Preliminary announcement. New-York, impr. P. Cowen, 1902 ; 12 p.

KAHLE (P.). Der massoretische Text des Alten Testaments nach der Ueberlieferung der babylon. Juden. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; gr. in-8° de IV + 108.

KATZ (Leopold). Pflichten des Bar Mizwa. Francfort, J.-Kauffmann, 1902 ; in-8° de 43 p.

KAUFFMANN (Felix). Traktat über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Karäern von Samuel b. Moses, nach einer arabischen Handschrift mit dem Fragmente einer hebräischen Uebersetzung kritisch herausgegeben und ins Deutsche übertragen. Francfort, Kaufmann, 1903; in-8° de XVIII + 31 + 26 p.

KITTEL (R.). Der Babel-Bibel-Streit u. die Offenbarungsfrage. Ein Verzicht auf Verständigung. Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8° de 25 p.

KITTEL (R.). Die babylonischen Ausgrabungen u. die bibl. Urgeschichte. Leipzig, A. Deichert, 1903 ; gr. in-8° de 36 p.

KLAUSNER (M.-A.). Hie Babel-hie Bibel. Anmerkungen zu des Professors Delitzsch zweitem Vortrag. Berlin, S. Calvary, 1903 ; in-8° de 29 p.

KOCH (P.). Der Ritualmord. Eine Forderung des Alten Testaments. Berlin, A. Paritschke, 1902 ; gr. in-8° de 39 p.

KÖNIG (E.). Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen u. Könige Israels. Gütersloh, Bertelsmann, 1903 ; in-8° de 36 p.

Kurzes Bibelwörterbuch, unter Mitarbeit von G. Beer, Holtzmann, Kautzsch u. a. hrsg. von H. Guthe. Mit 4 Beigaben, 2 Karten u. 215 Abbildungen im Text. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1903; gr. in-8° de XXVIII + 768 p.

KUTNA (Dr S.-N.). Sollen wir unsere Knäblein beschneiden? Przemysl, Robinsohn et Beglückter, 1903 ; in-8° de 108 p.

KUTTNER (Bernhard). Jüdische Sagen u. Legenden für jung u. alt. I.-II. Bd. Francfort, J. Kauffmann, 1902-1903; in-8° de 72 + 75 p.

Livre de lecture qui ne manque pas d'intérêt.

LAGRANGE (M.-J.). Etudes bibliques. Le Livres des Juges. Paris, Victor Lecoffre, 1903 ; gr. in-8° de XLVIII + 338 p.

LAGRANGE (M.-J.). Etudes bibliques. Etudes sur les religions sémitiques. Paris, Victor Lecoffre, 1903 ; gr. in-8° de XII + 430 p.

LAIBLE (H.). Der Tosefta-Traktat Berachot, aus dem Hebr. ins Deutsche übersetzt. Leipzig, Kaufmann, 1902 ; in-8° de 32 p.

LANG (M.). Moses. Ein Lebens-u. Zeitbild. Vienne, Eisenstein, 1902; in-12 de 74 p.

LEIMDÖRFER (D.). Der Jhwh-Fund von Babel in der Bibel. Hambourg, Boysen, 1903 ; in-8° de 32 p.

LÉVY (Emile). La bénédiction. Bayonne. impr. Marquinez, 1903 ; in-8° de 15 p.

LITTMANN (E.). Zur Entzifferung der Safâ-Inschriften. Leipzig, Harrassowitz, 1901 ; in-8° de x + 76 p.

LÖHR (M.). Babel u. die biblische Urgeschichte. Breslau, Aderholz, 1903 ; in-8° de 28 p.

Maimonides Commentar zum Tractate Tamid. Arabischer Text mit verbesserter hebr. Uebersetzung hrsg. von M. Fried. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; gr. in-8° de 16 + 36 p.

MARGOLIOUTH (D.-S.). Religions of Bible lands. Londres, Hodder, 1902 ; in-8° de 140 p.

MARX (A.). Seder Olam (Cap. 1-10) nach Handschriften u. Druckwerken hrsg., übersetzt u. erklärt. Inaugural-Dissertation. Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; in-8° de XXXIV + 37 + 21 p.

MEYER (S.). Contra Delitzsch. Die Babel-Hypothesen widerlegt. I Heft. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-8° de 59 p.

MINKOWSKY (P.). Die Entwickelung der synagogalen Liturgie bis nach der Reformation des 19. Jahrhunderts. Leipzig, Kaufmann, 1902 ; in-8° de 65 p.

MONCEAUX (P.) Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. T. Ier : Tertulien et les origines. T. II : Saint Cyprien et son temps. Paris, E. Leroux, 1901-1902 ; gr. in-8° de VII + 512 + 390 p.

M. M. a bien voulu donner à nos lecteurs la primeur des parties de ces deux beaux volumes qui ont trait à l'histoire juive (*Revue*, t. XLII et XLIII). Inutile, par conséquent, de les analyser. Nous voudrions seulement appeler l'attention de l'auteur sur l'emploi qu'il fait des sources chrétiennes pour peindre la conduite des Juifs. Peut-être accepte-il trop docilement sous ce rapport toutes les allégations des chrétiens, quand il n'y ajoute pas lui-même. Ainsi, p. 9 : « Nous savons d'ailleurs que les Juifs se sentaient forts à Carthage puisqu'ils donnèrent parfois le signal des émeutes et des persécutions contre les chrétiens. » En note : « Tert., *Apolog.* 7 et 16 ; *ad. Nat.* 1, 14. » Plus loin l'auteur revient sur ce point, p. 39 : « Les chrétiens avaient à Carthage des ennemis intimes qui se chargeaient d'attiser cette haine. C'étaient les Juifs fort nombreux et très remuants. Les Juifs avaient imaginé d'assurer leur sécurité en lâchant la bride à leur jalousie. » Or que dit le texte ? « Tot hostes quod extranei et quidem proprie ex æmulatione Judei. » Tertullien parle seulement de la jalousie ; tout ce qu'ajoute M. M. est donc du commentaire. Plus loin il revient une seconde fois sur cette accusation : « Ils ne négligeaient rien pour détourner sur les chrétiens les soupçons et la malveillance de la foule. ». Mais ici point de référence. Ce qui doit prouver cette assertion, c'est une histoire que Tertullien raconte par deux fois, dans *Ad Nationes*, écrit après février 197, et l'*Apologétique*, composée à la fin de la même année. Voici ce récit sous sa première forme : « Mais il court sur notre Dieu une nouvelle histoire. Il y a à peine quelques jours qu'un vaurien de Juif, qui n'est Juif qu'au détriment de sa peau (veut-il dire qu'il n'avait de Juif que la circoncision ?), s'est avisé de promener par la ville une image avec cette inscription : Onochoète (adorateur d'âne). Cette image représentait un homme en toge avec des oreilles d'âne ou de cheval, tenant en main un livre et ayant un de ses pieds fourchu. Et la populace de croire au Juif, qui prétendait que c'était là le culte des chrétiens, car c'est de cette nation juive que partent toutes

les calomnies dirigées contre nous. » Dans l'*Apologétique*, XVI, qui est une autre rédaction de *Ad Nationes*, Tertullien dit simplement : « Depuis peu un de ces hommes qui se louent pour combattre contre les bêtes a exposé un tableau avec cette inscription : *Le Dieu des chrétiens, race d'âne*. Il y était représenté avec des oreilles d'âne, un pied de corne, un livre à la main et vêtu de la toge. » Or ici il n'est plus question de l'origine juive de ce vaurien. Serait-ce que Tertullien eût pris ses informations par la suite ? Ce belluaire n'avait pas besoin d'être juif pour tracer ce tableau : on sait que la même caricature s'est conservée sur les murs de Pompéi. Quoi qu'il en soit, la caution n'est pas assez sûre pour permettre d'affirmer ce mauvais dessein de « détourner sur les chrétiens les *soupçons* de la foule ». Cela n'empêche pas M. M. de reprendre encore une fois cette histoire et son commentaire, p. 294. Nous regrettons d'autant plus ces menues taches que pour le reste, même en ce qui concerne les Juifs, M. M. se montre admirablement informé et fait preuve d'un esprit critique très sûr et très prudent. Cette histoire littéraire, encore qu'un peu copieuse, est un chef-d'œuvre et inaugure un genre nouveau en France. Il serait à désirer que l'histoire de la littérature juive, écrite jusqu'ici par des bibliographes ou des amateurs, fût traitée pour le fond comme pour la forme avec la même conscience, la même compétence et le même talent.

MONCEAUX (P.). Païens judaïsants. Essai d'explication d'une inscription africaine. Paris, Leroux, 1902 ; in-8° de 20 p.

MONTEFIORE (C.-G.). Liberal judaism, an essay. Londres, Macmillan, 1903 ; in-8° de 222 p.

MOY (L.). Les adorateurs du soleil : juifs et chrétiens. Étude philosophique populaire sur les origines du judaïsme et du christianisme. Paris, Buisson, 1903 ; in-8° de 143 p.

MÜLLER (W). Urkundliche Beiträge zur Geschichte der mähr. Judenschaft 17. u. 18. Jahrhundert. Olmütz, Laurenz Kuliil, 1903 ; gr. in-8° de 198 p.

MÜNZ (W.). « Es werde Licht. » Eine Aufklärung über Bibel u. Babel. Breslau, W. Kœbner, 1903 ; in-8° de 52 p. (2-4 Tausend).

NAGEL (G.). Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; gr. in-8° de VIII + 124 p.

NOBEL (Israel). Sabbath-u. Festpredigten. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 50 p.

NOLAN (Edmond) and HIRSCH (S.-A.). The Greek grammar of Roger Bacon and a fragment of his Hebrew grammar. Cambridge, University Press, 1902 ; in-8° de LXXV + 212 p.

Le fragment de grammaire hébraïque est très court et offre peu d'intérêt.

Notes et documents concernant la famille Cerfbeer, recueillis par un de ses membres. Paris, typogr. Plon-Nourrit, 1902 ; gr. in-4° de 144 p. + 3 héliogravures et un tableau généalogique.

OETTLI (S.). Das Gesetz Hammurabis u. die Thora Israels. Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8° de 88 p.

OPPERT (G.). Tharshish u. Ophir. Berlin, J. Springer, 1903 ; gr. in-8° de VIII + 87 p. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Ethnologie, 1903, Heft 1-3).

La thèse de l'auteur, très savamment édifiée, est la suivante. La pro-

vince de l'Espagne méridionale appelée Tartessis ou Tarschisch, de même que la ville et le fleuve Tartessus, tire son nom des habitants primitifs de cette région, les Tartes ou Turtes. Cette province était renommée dans l'antiquité pour sa fertilité, sa richesse en métaux, son commerce et ses armateurs. Les bateaux faisant de grands voyages avec cette région pour point de départ ou d'arrivée furent appelés par la suite : bateaux de Tarschisch ou de la *mer*. De là, grâce aux voyages des Phéniciens, Tharthisch (Tharschisch) reçut vraisemblablement la signification de *mer*, et ce nom passa avec ce sens chez les peuples voisins. C'est ainsi que la Septante, Isaïe, II, 16, rend Tarschisch par θαλάσση, que les Targoumim — imités par la Vulgate — traduisent généralement ce mot par ימא « la mer » et que, inversement, le Talmud palestinien identifie תלסיס Thalassios avec Tarschisch. D'autre part, il faut distinguer entre l'expédition envoyée de concert par Salomon et Hiram à Ophir (I Rois, IX, 26-28) et celle qui n'avait pas cette destination (I Rois, X, 22). La première alla à la *côte orientale de l'Afrique*, la dernière, qui dura trois ans, dans les *Indes*. Ophir désigna tout d'abord un territoire situé dans l'Arabie du Sud, près d'Hadramaut, puis les côtes de plus en plus méridionales de l'Afrique orientale.

PERLES (F.). Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht. Berlin, Wolf Peiser, 1903 ; in-8° de VI + 133 p.

Le livre de Bousset ne va pas manquer de devenir aussi classique que le fut jusqu'ici celui de Weber (*Jüdische Theologie*). Il le devra à la notoriété de l'auteur, connu pour sa science des apocryphes et particulièrement des apocalypses. Méritera-t-il plus que son devancier le crédit que lui accorderont sans réserve les savants heureux de jurer par la parole d'un maître et de se donner des airs de bien informés? Assurément l'effort de Bousset, son tour d'esprit, ses lumières générales le placent bien au-dessus de l'oracle démodé qui avait découvert le « système de la théologie juive ». Mais possède-t-il la compétence requise dans la connaissance des Talmuds et de leurs annexes, qu'il prétend justement utiliser, voilà ce que s'est demandé M. Perles, et le résultat de cette enquête forme la matière du livre que nous annonçons. M. P. montre que cette connaissance est incomplète, insuffisante, mal avertie ; il relève des inexactitudes et des méprises étranges, un parti pris inconscient, des ignorances criantes, le tout surmonté d'une suffisance un peu naïve. Ces critiques sont généralement justes et il ne saurait être question de les analyser ici. Il y aurait, suivant nous, à y ajouter une observation préjudicielle : ce que nous reprocherions plus encore à ces historiens de la théologie juive, c'est d'ignorer que précisément cette théologie a une histoire, qui reste encore à faire, c'est de prendre au hasard les textes, même ceux d'une époque déterminée sans rechercher — non seulement s'ils représentent des opinions individuelles ou celles de la masse des penseurs contemporains — mais encore si ce sont des survivances d'une théologie disparue ou des principes vivants. Avant l'analyse méthodique du Talmud, toute synthèse ressemblera à un divertissement puéril, à un attrape-nigaud.

PERLES (F.). Zur Erklärung der Psalmen Salomos. Berlin, Wolf Peiser, 1902 ; in-8° de 56 p. (Sonderabzug aus der Orientalistichen Litteratur-Zeitung. 5. Jahrgang).

PICK (H.). Assyrisches u. Talmudisches. Berlin, S. Calvary, 1903 ; in-8° de 33 p.

PINCHES (T.-G.). The Old Testament, in the light of the historical records and legends of Assyria and Babylonia. Londres, 1902 ; in-8° de 520 p.

PLATO (J.). Reflexionen über Babel u. Bibel. Hambourg, Verlangsanstalt, 1903 ; in-8° de 39 p.

Populär-wissenschaftliche Vorträge über jüdische Geschichte u. Literatur

hrsg. von J. Gossel. I. Band. Francfort, J. Kauffmann, 1902; in-8° de VII + 372 p.

C'est un recueil de dix-neuf conférences auquel l'éditeur n'a contribué que par un morceau : « sur le philosophe Salomon Maïmon ». Le titre ne dit pas assez nettement le caractère du livre. Voici la liste de ces conférences (la table des matières ne donne même pas le nom des auteurs) : Cæsar Seligmann, Die providentielle Führung Israels. Einleitende Ideen zur jüd. Geschichte ; — Dr Ollendorf, Moses u. Lykurg ; — Vogelstein (Stettin), Die altisraelitische Staatsverfassung ; — Samuel : Die Bücher Jona u. Ruth ; — Franck (Cologne), Vortrag am Chanukafeste ; — J. Rülf, Das Prinzip der Parteibildung im Judenthum ; — Sal. Kaufmann, Der Philosoph Philo von Alexandrien ; — L. Frank, Onkelos u. seine Uebersetzung der Thora ; — B. Elsass, R. Akiba ; — H. Reuss, Raschi ; — L. Frank, Jehuda Halevi ; — Ollendorf, Die Kreuzzüge u. ihre Rückwirkung auf die Lage der Juden ; — Silberstein, Shylock u. sein Urbild ; — Richter, Spinoza u. seine Stellung zum Judentum ; — Julius Lœwenstein, Arthur Schopenhauer u. das Judentum ; — M. Spanier, Zur Emanzipation der Juden in Deutschland ; — Salzer, Die Namen der Juden ; — Em. Goldschmidt, Gründet Literaturvereine !

Das Prager Ghetto, unter Mitwirkung von Ignat Herrmann, Jos. Teige u. Zikm. Winter. Zeichnungen von A. Kaspar. Prague, Böhm. graphische Gesellschaft, 1903 ; format album de 173 p.

PROCKSCH (O.). Geschichtsbetrachtung u. geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilisch. Propheten. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; gr. in-8° de VIII + 176 p.

Publications of the American jewish historical Society. N° 10. Baltimore, Friedenwald C°, 1902 ; in-8° de XI + 202 p.

Table des matières :

Morris Jastrow, jr., References to the Jews in the diary of Ezra Stiles ;

George E. Barnett, A method of determining the Jewish population of the United States ;

Max J. Kohler, Jewish activity in American colonial commerce ;

Leon Hühner, The Jews of Georgia in colonial times ;

David Philipson, The Cincinnati Community in 1825 ;

Oscar S. Straus, New light on the career of Colonel David S. Franks ;

Myer S. Isaacs, Sampson Simson ;

Joseph Jacobs, The Damascus affair of 1840 and the Jews of America ;

Albert M. Friedenberg, Salomon Heydenfeldt, a Jewish jurist of Alabama and California ;

G. Herbert Cone, The Jews in Curaçao. According to documents from the archives of the state of New York.

Rapport sur le Séminaire israélite et le Talmud-Tora. Paris, impr. Ed. Lyon, 1902 ; in-8° de VI + 40 p.

ROSENBERG (J.). Lehrbuch der Neusyrischen Schrift- und Umgangssprache. Vienne Pest-Leipzig, Hartleben, [1903] ; in-8° de 160 p.

ROSENTHAL (L.-A.). Die Mischna Aufbau u. Quellenscheidung. I. Theil : Die Ordnung Seraim. I. Hälfte : Von Berakhot bis Schebiit. Strasbourg, K.-J. Trübner, 1903 ; gr. in-8° de XXIX + 156 p.

ROUANET (Gustave). Les Juifs en Roumanie. Paris, Stock, 1902 ; gr. in-8° de 29 p. (Extrait de la Revue Socialiste, juillet 1902).

ROY (H.). Israel u. die Welt in Jesaja 40-55. Ein Beitrag zur Ebed Jahwe-Frage. Leipzig, Jansa, 1903 ; in-8° de VIII + 69 p.

La Sainte Bible polyglotte, éd. par F. Vigouroux. Ancien Testament. T. III : Les Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job. Paris, Roger et Chernovicz, 1902 ; gr. in-8° de VIII + 830 p.

SCERBO (F.). Il vecchio Testamento e la critica odierna. Florence, impr. E. Ariani, 1903 ; in-8° de IV + 115 p.

SCERBO (F). Nuovo saggio di critica biblica (D'un passo d'Isaia presunto errato, 63, 9), Florence, libr. Fiorentina, 1902 ; in-8° de IV + 34 p.

SCHÆRF (T.). Das gottesdienstliche Jahr bei den Juden. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; gr. in-8° de 142 p. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, n° 30).

SCHECHTER (S.). Saadyana. Geniza fragments of writings of R. Saadia Gaon and others. Cambridge, Deighton et Bell, 1903 ; in-8° de XII + 148 p.

Fragments de la Gueniza du Caire se rattachant à Saadia et publiés déjà par M. S. dans le *Jewish Quarterly Review*.

SCHIELER. Die Babel- u. Bibelfrage. Danzig, John et Rosenberg, 1903 ; in-8° de 23 p.

SCHMIDT (G.). Babel u. Bibel. Apologetischer Vortrag. Kœnigsberg, Gräfe et Unzer, 1903 ; in-8° de 16 p.

SCHNEEDORFER (L.-A.). Das Buch Jeremias, des Propheten Klagelieder u. das Buch Baruch, erklärt. Vienne, Mayer, 1903 ; in-8° de XXIV + 482 p.

SCHWAB (Moïse). Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1900. Supplément. Paris, Durlacher, 1903 ; in-8° de V + 304 p.

SÈCHES (Edgard). La science et le judaïsme. Sermon. Saint-Étienne, impr. L. Wolff, 1902 ; 12 p.

SLOUSCHZ (Nahum). La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885). Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1902 ; in-8° de XI + 228 p.

Œuvre extrêmement intéressante qui a valu à son auteur le diplôme de docteur de l'Université de Paris et que nous étudierons à loisir dans le prochain fascicule.

SOMMER (B.). Biblische Geschichtslügen. Ein Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Bamberg, Handels-Druckerei, 1903 ; in-8° de 63 p.

STEINBERG (Augusta). Studien zur Geschichte der Juden in der Schweiz während des Mittelalters. Zurich, Schulthess, 1902 [la couverture porte : 1903] ; gr. in-8° de VI + 159 p.

STEINSCHNEIDER (M.). Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; gr. in-8° de LIV + 348 p. + 32 p. d'indices.

Est-il besoin de recommander une œuvre de M. Steinschneider, le Nestor et Maître de la bibliographie juive ? Le Manuel dont le titre figure en tête de cette note est l'histoire littéraire de tous les auteurs juifs ayant écrit en arabe. Dans chaque article sont condensés tous les renseignements désirables sur leurs travaux et l'histoire de ces travaux. Et ces renseignements ne sont pas puisés seulement dans les ouvrages imprimés, mais aussi et

largement dans les mss. inédits. C'est le fruit d'une activité prodigieuse dirigée depuis plus de cinquante ans dans le même sens. Ce Manuel sera un instrument indispensable aux chercheurs.

STRACK (Hermann L.). Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs. Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen u. Wörterbuch. Leipzig, A. Deichtert, 1903; in-8° de VI + 74 p. (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 31).

Nous sommes mal à l'aise pour louer comme il convient cette très utile publication, car, chargé par la librairie Brill de Leyde d'une édition anglaise du Ben Sira hébreu à l'usage des étudiants, nous nous sommes rencontré avec M. S. pour le plan et la disposition de ce petit ouvrage. D'autre part, M. S. accorde, soit à notre façon de lire les textes, soit à nos corrections ou interprétations, un accueil si bienveillant que notre confusion en augmente. Au risque de faire du tort à l'édition de la maison Brill, édition qui aurait déjà dû paraître l'an dernier, nous dirons que celle de M. S. est excellente, comme tout ce qu'entreprend l'auteur. L'introduction est très sommaire et donne seulement la description des quatre mss. jusqu'ici retrouvés, et la bibliographie des ouvrages ou articles principaux consacrés au sujet. A la fin vient un glossaire de la langue de Ben Sira. Le texte, comme dans notre grande édition, est partout divisé en hémistiches, ainsi que dans le ms. B. En note sont indiquées les variantes, les leçons divergentes des versions grecque et syriaque, les références à la Bible, les corrections proposées par les divers critiques; quelquefois la ponctuation est ajoutée comme interprétation, ou de courtes notes grammaticales rendent compte de la forme des noms ou verbes. En général, M. S. respecte la leçon du ou des mss., quitte à la corriger en note s'il y a lieu. Mais ce système est parfois abandonné sans motif, et le corps de la page offre la leçon rectifiée, tandis que le *lapsus* est rejeté dans la note. Ce flottement ne manque pas de présenter des inconvénients. Croyant, comme nous, à des doublets provenant du syriaque, M. S. met entre crochets ceux qui ont cette origine ; seulement ici encore il n'est pas conséquent avec lui-même; c'est ainsi que la parenthèse manque, IV, 19; V, 1 ; XXXI, 16 *c-d*. Au ch. XXXII, 28 *c-d*, le verset signalé comme doublet est justement l'original, c'est l'autre qui aurait dû être mis entre crochets. — Dans la restitution des passages endommagés M. S. a peut-être tort de paraître trop sûr du succès des essais de ses devanciers. Ainsi VII, 31 *c-d*, il reproduit celle que nous avons suggérée, encore qu'elle soit conjecturale, sans prévenir le lecteur de l'incertitude du texte ainsi rétabli. Quelquefois même il couvre de son autorité telle reconstruction tout au moins aventureuse, sinon mauvaise, comme XI, 19*c*, לא ידע מה יהיה חלף, ou 21 : אל תאמר דיי ישנו. Ce sont là les conjectures de M. Peters, qui est rarement heureux dans ses tentatives, faute d'un sentiment assez délicat de l'hébreu. — Le reproche le plus grave que nous adresserons à M. S. est de n'avoir pas averti le lecteur, quand il le fallait, de l'obscurité ou même de l'inintelligibilité de certains passages, comme XIII, 12; XXXI, 10, ou d'avoir laissé ignorer les divergences sérieuses qui règnent parfois entre l'hébreu et les versions, divergences provenant tout probablement de l'altération de l'hébreu, comme III, 13, 16, 17, 18, 31; IV, 7 (où ערד n'est même pas corrigé en ערר), 10*a*; V, 11; IX, 7, 8*c*; X, 10, 22; XXXI, 19 *c-d*; XXXII, 29; XL, 16. Enfin, l'interprétation personnelle de M. S. ne me paraît pas toujours au-dessus de toute critique. Ainsi, dans la phrase מה יגאה עפר ואפר אשר בחייו יורם גויו, il est impossible que יורם doive se lire יוֹרֵם ayant pour compléments עפר ואפר, car ces deux mots forment une locution signifiant simplement « l'homme », « celui qui est poussière et cendre » ; de là aussi le singulier יגאה et l'affixe singulier dans בחייו et dans גויו. — Mais ces menues réserves n'enlèvent rien au mérite de ce petit volume, que nous recommandons chaleureusement aux étudiants.

SULZBACH (A.). Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen. Auswahl aus den Meisterwerken jüdisch- spanischer Dichter metrisch übersetzt u. mit Noten versehen. 2. vermehrte u. verbesserte Auflage. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-18 de XV + 144 p.

Ce sont des extraits du Divan de Juda Halévi, du Tahkemoni de Harizi et du S. Schaaschouïm de Joseph Sabara. L'ouvrage n'est pas seulement à recommander pour l'élégance de la composition typographique, la commodité du format, mais pour le choix judicieux des morceaux et la fidélité de la traduction. Il serait à souhaiter que l'exemple de M. S. fût suivi en France.

SYCZ (S.). Ursprung u. Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-8° de 64 p.

UNNA (Isak-Dr.). Die Leichenverbrennung vom Standpunkt des Judentums. Ein Vortrag. Francfort, Kauffmann, 1903 ; in-8° de 29 p.

URQUHART (J.). Die neueren Entdeckungen u. die Bibel. II. Von Abraham bis zum Auszug aus Aegypten. III. Vom Auszug aus Aegypten bis zur Philisterzeit. Uebersetzung von E. Spliedt. Stuttgart, M. Kielmann, 1902; in-8° de XII + 331 + XII + 351 p.

VOLCK (W.). Zum Kampf um Bibel u. Babel. Rostock, Stiller, 1903; in-8° de 32 p.

VOLZ (P.). Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tubingue et Leipzig, Mohr, 1903 ; gr. in-8° de XVI + 412 p.

WALTER (C.-L.). Babel, Bibel u. — Bebel. Weimar, Leutloff, 1903; in-8° de 174 p.

WEYL (A.). Die Bedeutung der Hauses im alttestamentlichen Erziehungsplane. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-8° de 27 p.

WIERNIKOWSKI (I.). Das Buch Hiob nach der Auffassung der rabbin. Litteratur in den ersten fünf nachchristlichen Jahrhunderten. I. Berlin, M. Poppelauer, 1902 ; gr. in-8° de 92 p.

WIMMER (J.). Palästina's Boden mit seiner Pflanzen- u. Tierwelt vom Beginn der bibl. Zeiten bis zur Gegenwart. Cologne, J.-P. Bachem, 1902 ; gr. in-8° de 128 p.

WINCKLER (H.). Die Babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; in-8° de 54 p.

WINCKLER (H.). Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten auf Grund der Keilinschriften dargestellt. Leipzig, Hinrichs, 1903 ; in-8° de 38 p.

WINCKLER (H,). Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. 2. neu bearbeitete Auflage. Leipzig. Hinrichs, 1903 ; in-8° de IV + 130 p.

WOLFSOHN (L.). Das Targum zum Propheten Jeremias in Jemenischer Ueberlieferung. Dissertation. Halle-Wittenberg, 1902 ; in-8° de 34 p.

ZAPLETAL (V.). Der Schöpfungsbericht der Genesis (I, 1-2, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt. Fribourg, Universitäts-Buchhandlung, 1902; in-8° de VI + 104 p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). = = Vol. XIX, 1902. = = N° 1, octobre = = Paul Haupt : The Book of Canticles. — William Hayes Ward : The Asherah. — Max L. Margolis : Notes on semitic grammar. — W. W. Martin : A Psalmist's Epithalamion. — Hans H. Spoer : Emendations in the text of the Book of Job. — George R. Berry : Some textual notes on Proverbs. = = N° 2, janvier 1903. = = W. G. Seiple : Theocritean parallels to the Song of Songs. — Julius A. Bewer : Critical notes on Amos 2, 7 and 8, 4. = = N° 3, avril. = = Paul Haupt : The poetic form of the first Psalm. — Julius A. Bewer : The *geullah* in the Book of Ruth. — James A. Kelso : Is the divine name in hebrew ever equivalent to the superlative? — Max L. Margolis : The twenty-seventh edition of Gesenius's Hebrew grammar. — Hans H. Spoer : Emendations in the text of Ezechiel. — Charles Edo Anderson : Who was Melchizedek?

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Berlin). = = 46e année, 1902. = = N° 7-8, juillet-août. = = Leo Bäck : סנה u. סיני. — Sigmund Jampel : Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden (*suite*, n°s 9-12, 1903, 1-4). — J. Elbogen : Geschichte des Achtzehngebets (*suite et fin*, n°s 9-12). — A. Schmiedel : Randbemerkungen zu Saadja's Pentateuchübersetzung (*suite*, 1903, n°s 3-4). — Samuel Poznanski : Miscellen über Saadja IV. (Traduction d'Esther). — Moritz Steinschneider : Purim u. Parodie, (*suite*, n°s 9-12, et 1903, n°s 3-4). — J. Elbogen : Saadja u. Salmon b. Jerucham; Kalir. = = N°s 9-10, septembre-octobre. = = Jos. Eschelbacher : Die Vorlesung Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums (*suite*, 1903, n°s 1-4). — N. Kronberg : Die Amoräer in neuer Beleuchtung (critique de *Dorot Harischonim*, t. II, d'Isaak Halevy). — Sigm. Fraenkel : Zum ספר השטרות. — M. Brann : Die Grabschriften der Familie Fränkel-Spira in Prag (*fin*, n°s 11-12). — W. Bacher : Die Echtheit der Dunasch zugeschriebenen Kritik gegen Saadja. = = N°s 11-12, novembre-décembre. = = J. Bergmann : Zwei talmudische Notizen. — S. Eppenstein : Noch ein Wort über die Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadja. — J. Guttmann : Zwei jüngst edirte Schriften des Berachja Hanakdan. — Lewinsky : Aus dem Hildesheimer Stadtarchive (*fin*, 1903, n°s 1-2). — Moritz Schwarz : Eine illustrirte Pessach-Haggadah in der Münchener Kgl. Hof-u. Staatsbibliothek. = = 47e année, 1903. = = N°s 1-2, janvier-février. = = J. Scheftelowitz : Zur Kritik des griechischen u. massoretischen Buches Esther (*suite*, n°s 3-4). — M. Güdemann : Das Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung (critique de l'ouvrage de Bousset, annoncé plus haut, *suite*, n°s 3-4). — Salomon Brann : Eine schwierige Mischnah (Maaser Scheni, IV, 8). — Theodor : Die neue Ausgabe der Seder Eliahu rabba u. suta (de Friedmann). = = N°s 3-4, mars-avril. = = Ph. Bloch : Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrhunderts.

Revue biblique internationale (Paris, trimestrielle). = = 11e année, 1902. = = N° 4, octobre. = = L. Hackspill : L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire (*suite*). — Henry Hyvernat : Petite intro-

duction à l'étude de la Massora. — Fouilles diverses en Palestine. = = 12e année, 1903 = = N° 1, janvier, = = M. J. Lagrange : Le code de Hammourabi (comparé au Pentateuque). = = N° 2, avril. = = M. A. von Hoonacker : Une question touchant la composition du livre de Job. — M. S. Minocchi : I salmi messianici. — M. J. Lagrange : L'ange de Jahvé. — Ed. König : De la tendance moderne à poétiser l'Ancien Testament. — I. Guidi : Une terre coulant du lait avec du miel. — H. Vincent : Notes d'épigraphie palestinienne.

The Jewish quarterly Review (Londres). = = Vol. XV, 1902. = = N° 57, octobre. = = J. M. Rigg : The Jews of England in the thirteenth century. — J. D. Wijnkoop : The neo-hebraic language and its literature. — A. M. Friedenberg : Süsskind of Trimberg. — J. Goldziher : Zu Saadyana XLI. — Samuel Poznanski : Ein altes jüdisch-arabisches Bücher-Verzeichniss. — W. Bacher : Ein neuerschlossenes Capitel der jüdischen Geschichte (Le gaonat en Palestine et l'exilarchat en Egypte. Très intéressant). — J. H. Levy : The tetra (?) grammaton. — W. Bacher : Die Staatswagen des Patriarchen (קרונות של בית רבי). — I. Friedlander : Das hebräische כפר in einer verkannten Bedeutung. — G. A. Kohut : Abraham's lesson in tolerance. — M. Kayserling : Zur portugiesisch-jüdischen Literatur. — A. Büchler : Σφραγίς in Psalm Salomo's, II, 6. — Ludwig Blau : Methods of teaching the Talmud in the past and in the present. — H. Hirschfeld : Descriptive catalogue of hebrew mss. of the Montefiore library (*suite et fin*, n° 59). = = N° 58, janvier 1903. = = H. Hirschfeld : The arabic portion of the Cairo genizah at Cambridge. — R. J. H. Gottheil : The Jews and the spanish Inquisition (1622-1721). — Cardozo de Bethencourt : The Jews in Portugal from 1773 to 1902 (corrections et additions, n° 59). — M. Seligsohn : The hebrew-persian mss. of the British-Museum. — M. Steinschneider : Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters. — W. Bacher : Eine angebliche Ergänzung zu Jahja Sâlih's Tiklal. = = N° 59, avril. = = H. St. J. Thackeray : Translation of the Letter of Aristeas. — F. C. Burkitt : The hebrew papyrus of the ten commandments (voir plus haut, p. 212). — E. N. Adler : Auto de Fé and Jew (*fin*). — C. Taylor : The Wisdom of Ben Sira (notes principalement sur notre édition de ce livre). — David Philipson : The beginnings of the Reform movement in Judaism. — Elias Fink : Zur Geschichte der Zahl II. — I. Goldziher : The arabic portion of the Cairo genizah (correction à l'article de M. Hirschfeld).

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = 23e année, 1903. = = N° 1. = = Adolf Bender : Das Lied Exodus 15. — Alfred Zillessen : Die crux temporum in den griechischen Uebersetzungen des Jesaja (c. 40-66) u. ihren Zeugen. — Eugen Mittwoch : Aus einer arabischen Uebersetzung u. Erklärung der Psalmen. — J. C. Matthes : Der Sühnegedanke bei den Sündopfern. — Du même : Miscellen. — Eb. Nestle : Miscellen (Jesus Sirach Neffe oder Enkel des Amos Sirach ; Luther über das Buch der Weisheit ; Jaddua als Dichter des 119. Psalms ; Die Schildkröte auf Hebräisch). — Erich Klostermann : Onomasticum Marchalianum. — Erwin Preuschen : Doeg als Incubant. — — Salomon Schill : Genesis 2, 3. — V. Gall : Eine Spur von Regenzauber. — Bruno Meissner : Zu Jos. 7, 21. — B. Stade : Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Propheten-

schriften. — Du même : Der Mythus vom Paradies Gn 2, 3 u. die Zeit seiner Einwanderung in Israel.

Zeitschrift für hebraeische Bibliographie (Francfort, bimestriel). = = 6e année, 1902. = = N° 4. = = M. Steinschneider : Supplément au Catalogue des mss. hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale (*suite et fin*, n° 5). — W. Bacher : Eine persische Bearbeitung des Mischnatraktats Aboth (voir encore n° 5). — H. Brody : Poetisches. V. Aus Moses ibn Esra's Maamad für den Versöhnungstag (*fin*, 1903, n° 2). — M. Ginsburger : Die Citate aus Thargum Jeruschalmi. — M. Steinschneider : Miscellen und Notizen. 13. Zur Bibliographie der Medicin bei den Juden (voir encore n° 6) ; 14. Schnorrbriefe. = = N° 5. = = M. Steinschneider : Miscellen u. Notizen. 15. Hai's Methodologie? 16. Satyren gegen Juden ; 17. Limoges? (M. Steinschneider met en doute l'authenticité des faits racontés par un document hébreu (Ozar Tob, 1, 49) à propos de la communauté de Limoges, en 994 [ou 999]. Avec raison, il dit que cette persécution ne peut être identique à celle dont Alduin, évêque de Limoges, fut l'instigateur, en 1010. Il va même jusqu'à nier l'identité du mot לימוניש avec Limoges. Nous n'irons pas si loin ; mais sur le premier point nous sommes d'accord avec lui. Dans l'article *France* de la *Jewish Encyclopedia*, nous ajoutons que le document est d'autant plus suspect qu'il met en scène une accusation de percement d'hostie ; or cette accusation n'apparaît pas avant le XIIIe siècle). = = N° 6. = = Steinschneider : Miscellen u. Notizen. 18. Sahl b. Mazliach ; 19. Ein hebr. Festgebetbuch mit polnischem Glossar; 22. מאורעות עולם de Abraham Moses. — Friedberg : Zur Genealogie der Familie Günzburg. = = 7e année 1903. = = N° 1. = = Steinschneider : Miscellen u. Notizen. 23. Handschriften in Tiberias ; 25. Gustav Wertheim ; 26. Ein Gebetbuch Ritus Cochin ; 27. En 1343 un Leo Hebraeus dédia à Philippe de Vitry un travail sur les intervalles musicaux. Ce Leo Hebraeus n'est autre que Lévi b. Gerson. — Sigmund Seeligmann : Miscellen : ... IV. La date de naissance de Elie Loans n'est pas 1564, mais 1559. — Grünhut : Ein verkanntes Wort, אושיא. — G. Jaré : Wer war der jüd.. Prediger der von Giord. Bruno gerühmt wird? — S. Krauss : In Sachen der Toldot Jeschu (Réplique à la critique de M. Porges). = = N° 2. = = Steinschneider : Miscellen u. Notizen. 31. Alfonsus Dionysii aus Lissabon in Toledo (un traducteur) ; 32. Muhji al-Din al-Telidji oder Talischi, ein Jude? 33. Un ouvrage de médecine composé en hébreu vers 1622 à Francfort. — Richard Gottheil : A note on the Jews in Brazil. — Kayserling : Sebastian Curtius. — E. N. Adler : Eine Talmud-Ausgabe Salonica 1767-8.

ISRAËL LÉVI.

מדרש בראשית רבא. **Bereschit Rabba mit kritischem Apparate u. Kommentare** von J. Theodor. 1re livraison (Parascha, 1-x). Berlin, 1903; in-4° de p. 1-80.

Il y a dix ans que M. Théodor a publié les premiers résultats de ses recherches sur le *Bereschit rabba*, en vue d'une édition critique de cette œuvre capitale de la littérature post-tannaïtique. Il a donné dans trois années de la *Monatsschrift* (XXXVII, XXXVIII, XXXIX, 1893-95) des renseignements détaillés sur l'ancien manuscrit, conservé au British Museum (add. 271, 69), qu'il avait reconnu être le plus précieux instrument pour la constitution d'un bon texte du Bereschit rabba. Il a fait ressortir avec un soin méticuleux et une critique pénétrante les innombrables divergences qui séparent ce manuscrit du texte édité et s'est attaché, en particulier, à établir que ce texte concorde avec les leçons conservées dans les citations que l'Arouch fait du Bereschit rabba. L'auteur, dont des travaux antérieurs avaient déjà montré la compétence en cette matière, a fait de ses notes sur le manuscrit de Londres, pour ainsi dire, les prolégomènes de l'édition qu'il projetait et préparait avec un zèle rare. Ce travail préliminaire autorisait à fonder les plus grandes espérances sur la nouvelle édition, et le premier fascicule, qui vient enfin de paraître, montre, de la manière la plus satisfaisante, combien ces espérances étaient justifiées.

Un simple coup d'œil sur l'aspect extérieur du fascicule, sur sa composition typographique, la disposition du texte et des additions qui l'accompagnent, suffit pour convaincre qu'à la volonté de consacrer tout son savoir à la tâche qu'il a choisie, se joint encore chez l'éditeur l'amour de cette tâche, amour qui se marque par le goût parfait avec lequel il a compris la partie extérieure de son travail. Mais le plaisir qu'on éprouve déjà au simple aspect du fascicule est encore augmenté quand on fait plus ample connaissance avec le contenu. Lorsque l'œuvre tout entière aura paru, l'un des monuments les plus précieux, un de ceux qui ont eu le plus d'éditions et qui ont été le plus lus, de l'antique littérature juive nous sera présenté dans une édition comme aucun livre de ce genre n'en a eue jusqu'à présent. Ce sera la première qui réponde à toutes les exigences scientifiques : le texte en est épuré, établi sur une base sûre, accompagné d'un complet appareil critique, ainsi que d'un commentaire qui facilite d'une manière remarquable la compréhension du texte.

Pour fixer le texte et en colliger les variantes qui l'accompagnent à chaque page dans une disposition des plus pratiques, M. Théodor s'est servi, outre le manuscrit londonien déjà cité, des manuscrits suivants : Ms. hébr. 149 de la Bibliothèque Nationale, cod. Vatic.

ebr. 30 à Rome, codd. 147 et 2.335 de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, cod. 16, 406 du British Museum, un manuscrit de M. Epstein, de Vienne, des variantes manuscrites qui se trouvent dans un exemplaire du Bereschit rabba de l'année 1567, appartenant à la bibliothèque du Séminaire de Breslau, enfin deux manuscrits du Commentaire sur le Bereschit rabba portant le nom de Raschi. On doit y ajouter les variantes de l'édition princeps du Midrasch, Constantinople, 1512, les citations de l'Arouch, les extraits du Ya kout Schimeoni (en tenant compte de l'édition princeps du Yalkout, Salonique, 1526), ainsi que ceux du Yalkout Machiri. Mais, de toutes ces sources manuscrites et imprimées, M. Théodor n'a nullement tiré un texte nouveau. Il reproduit comme texte de son édition le manuscrit de Londres, avec toutes ses particularités orthographiques, et ne se permet de s'en écarter qu'en cas de nécessité absolue. C'est ainsi qu'à la place des nombreuses abréviations, il rétablit le mot véritable lorsque cette restitution n'est pas douteuse, ou encore qu'il comble des lacunes évidentes ; de plus, lorsque les autres sources ont une leçon manifestement plus exacte, il l'incorpore dans son texte, plaçant celle du manuscrit de Londres au nombre des variantes. Le procédé se justifie suffisamment par la nécessité d'offrir un texte lisible et compréhensible par lui-même. D'ailleurs, comme les leçons qui diffèrent du manuscrit principal ne sont entrées dans le corps du texte qu'après un examen des plus minutieux, d'après des leçons dûment établies et nullement conjecturales, et que, d'autre part, il en est rendu un compte exact dans la collection des variantes, la critique la plus pointilleuse ne trouvera rien à redire au procédé de M. Théodor. Tout au plus pourrait-on lui reprocher de n'avoir pas traité le manuscrit avec plus de liberté encore et de l'avoir reproduit sans changement, même là où une correction s'imposait au même titre que dans les passages qu'il a modifiés. Pour donner des exemples à l'appui, j'emprunterai au ve chapitre du Bereschit rabba — qui me servira plus loin à caractériser la nouvelle édition — les passages suivants :

P. 35, l. 6, M. Théodor eût fait une « restitutio in integrum » des plus justifiées, si, conformément à un grand nombre de sources, il avait ajouté après : צוויתי את הים ליקרע, les mots : לפני ישראל, et après ואת השמים les mots ואת הארץ. — P. 36, l. 1, dans la phrase : אדם מפנה כלי מלא בריקם, le mot ריקם est une erreur manifeste pour ריקן (adjectif), erreur qui provient de la fausse analogie de l'adverbe de l'hébreu biblique. Comme la leçon בריקן est usitée ailleurs, elle aurait dû entrer dans le texte. Même remarque à faire à propos de ר' חנא (p. 36, l. 5), qui n'est qu'une abréviation erronée de ר' חונא. Au lieu de ונתקלקלה, p. 38, l. 4, et נתקלקלה, *ib.*, l. 6, il aurait fallu adopter נתקללה, qui seul se comprend avec le renvoi à Gen., III, 17. Quelques lignes plus loin (p. 39, l. 2) le manuscrit porte lui-même למה נתקללה. — P. 39, l. 5, le texte de M. Théodor porte : אל יכנס בו ; seul le Yalkout possède encore cette version. Les éditions

et les autres manuscrits ont tous בר, qui seul est juste, car le fer parle de lui-même à la 1re personne.

Le texte offre un avantage tout spécial en ce que les citations bibliques sont imprimées en caractères espacés, ce qui permet au lecteur d'embrasser d'un simple regard l'enchaînement naturel du texte midraschique. M. Théodor a encore eu soin de compléter les citations bibliques qui ne sont souvent transcrites qu'à demi, là où l'expression midraschique se rattache précisément à la partie absente du verset. Les signes de ponctuation, dont il use dans une mesure judicieuse, servent également à l'intelligence exacte du texte, dont ils facilitent la lecture (de simples virgules dans le corps d'un paragraphe et le traditionnel double point à la fin); de même les coupes résultant de la structure même du Midrasch et dont les citations bibliques initiales sont imprimées en caractères gras. Il faut encore savoir gré à l'éditeur d'avoir mis en marge de son texte les numéros des paragraphes de l'édition de Wilna et la pagination de celle de Venise. Pour son édition, M. Théodor ne numérote pas les paragraphes ; il se contente d'indiquer les numéros du verset et de mettre en tête de chaque page, en plus du numéro de la Parascha, le chapitre et le verset de la Genèse. Dans le corps du texte est indiqué le passage de chaque citation biblique. Entre le texte du Midrasch et l'appareil des variantes qui s'y rapporte se place, à chaque page, l'indication des passages parallèles de la littérature talmudique et midraschique, indication que l'éditeur s'est efforcé de rendre aussi complète et exacte que possible. La plus grande partie de chaque page est occupée par le commentaire dans lequel le savant éditeur nous donne les résultats des efforts qu'il a faits pour constituer un texte épuré et critique. Ce commentaire, écrit dans un hébreu ennemi de toute phrase inutile, concis sans cesser d'être clair, est d'un caractère quelque peu composite. Il discute d'abord la lecture exacte du texte et de ses variantes et forme, de la sorte, un complément précieux aux variantes simplement enregistrées ; il s'attache ensuite à examiner de très près les passages parallèles qui lui servent à établir le sens du texte.

L'auteur s'y efforce, enfin, d'expliquer le texte tant pour le fond que pour la forme, citant de temps à autre — mais jamais inutilement — les commentaires antérieurs. L'importance capitale du commentaire réside dans l'examen minutieux des passages parallèles, auxquels s'ajoutent les citations midraschiques, et dans les conclusions que cet examen comporte, au point de vue du sens et de l'expression du texte. Voici comment M. Théodor lui-même caractérise son commentaire dans l'avant-propos du 1er fascicule : « Je puise l'explication du Midrasch de préférence dans le Midrasch lui-même, dans ses sources et les passages parallèles du Talmud de Jérusalem et autres Midraschim, relevant en même temps les différences d'expression, les transformations de pensée, les divergences et les amplifications qui s'y rencontrent. Dans les passages difficiles, l'explica-

tion désirée fera rarement défaut. » J'estime inutile de m'appesantir davantage sur le contenu du commentaire. Au savant et au critique qui veut pénétrer le texte à fond et en saisir l'enchaînement, il rendra des services inappréciables par l'abondance du matériel harmonieusement disposé. Quant à celui qui n'a pas de préoccupations scientifiques, il y trouvera, — à côté d'un texte expurgé et débarrassé des difficultés des éditions ordinaires — des explications toujours judicieuses, tirées du fond et de la langue. Au premier abord, il semblerait que le commentaire, ainsi que la collection des variantes occupent, dans cette nouvelle édition, une place trop grande par rapport au texte ; mais un examen plus approfondi montre que l'éditeur et commentateur n'a nullement été trop prolixe dans ses deux suppléments, où il a déployé tant d'exactitude et tant de compétence. Tout au plus aurait-il pu laisser de côté telles ou telles variantes plus ou moins importantes, ou renvoyer à une introduction ajoutée au dernier fascicule certaines catégories de variantes orthographiques ou grammaticales, dont l'unique intérêt consiste à caractériser leurs manuscrits respectifs. Mais, d'une manière générale, il convient de reconnaître que, dans une première édition critique du Bereschit rabba, la collection entière des variantes était bien mieux à sa place qu'un choix qui risquait de faire omettre certaines particularités relativement importantes. Nous devons d'autant plus nous féliciter de posséder les variantes au complet, que M. Théodor a su les disposer, non sans habileté, dans un ordre clair et lumineux. Du reste, l'apparente prolixité du commentaire provient de la nature même de son contenu, et — fait remarquable pour un commentaire sur le Midrasch — nullement d'idées personnelles ou de digressions déplacées. Au plus fort de ses développements, le commentaire reste dans le sujet qu'il traite : ce qu'il veut, c'est expliquer le texte d'une manière naturelle, mais non pas lui faire dire ce qui ne s'y trouve point.

Qu'il nous soit encore permis, après avoir rendu hommage au travail de l'éditeur et commentateur, de faire ressortir l'importance — au point de vue de l'étude scientifique de la littérature traditionnelle — de cette édition, qui, sans être identique au texte primitif, s'en rapproche néanmoins infiniment plus que toutes les éditions existantes, faites d'après des manuscrits de valeur inférieure et remplies de fautes typographiques et de copistes. Nous prendrons la cinquième Parascha (p. 31-39 dans l'édition de M. Th.), qui a trait à Genèse, I, 9-13, pour montrer les renseignements divers que l'édition de M. Théodor nous fournit sur cette Parascha même. Nous indiquerons, outre la page et la ligne de cette édition, les numéros des paragraphes de l'édition si répandue de Wilna.

Nous constatons tout de suite dans les éditions une série d'additions plus ou moins grandes. P. 32, l. 2 (§ 1), avant יקוו לי, les mots אמר הקדוש ברוך הוא. — *Ib.*, l. 9, avant ולא דבור, ולא אמירה. — *Ib.*, l. 11, c'est seulement dans les éditions récentes que

les mots שישבו בהם מקודם ont passé du commentaire *Mattenot Kehounna*, dans le texte après les mots ויבואו אותן qu'ils expliquent. — Page 34, l. 5 (§ 3), on a reporté après אוקינוס les paroles de R. Abbahou sur l'océan, paroles qui se trouvent ch. XXIII, fin. — P. 35, l. 4 (§ 5), après לתנאו (éd. לתנאין), les mots שהתנה עמו [1]. — P. 36, l. 1 (§ 7), dans les expressions de : כלי מלא בתוך כלי ריקן et כלי מלא בתוך כלי מלא, le deuxième כלי est chaque fois de trop. — P. 37, l. 1, le manuscrit de Londres reproduit textuellement le verset biblique (Josué, III, 10), מזה תדעו כי אל חי בקרבכם, tandis que nos éditeurs en donnent la paraphrase : הה"ד : מנודה שהחזיקו... אתם יודעים... בזאת תדעון, paraphrase qui se trouve aussi sous une autre forme dans les autres sources. — P. 37, l. 5, on a ajouté après וכי מחזקת היא les mots explicatifs de ירושלים ככא ר"י. — P. 37, l. 6 (fin du paragraphe), הה"ד הרחיבי... תפרוצי וגו'. — P. 37, l. 7 (§ 8), entre למה et ארץ est intercalé נקרא שמדה. — *Ib.*, רצון קונה à la place de רצונו. — P. 38, l. 3 (§ 9), après מחוייבים : ואלו הן ; *ib.*, l. 6, après שכך אמר : לה.

Toutefois c'est par erreur seulement que certaines expressions de nos éditions manquent dans le manuscrit de Londres, car elles devaient faire partie du texte primitif. C'est ainsi que les éditions, qui ont avant ר' יהודה בר שלום אמר (p. 38, l. 6) les mots ר' יהודה בר שלום ור' פינחס, nous donnent certainement la leçon primitive parce qu'il est tout à fait dans le style talmudique d'annoncer d'abord les noms des agadistes dont on veut rapporter les divergences de vue. Du reste, ces mots se retrouvent dans deux de nos manuscrits.

Il arrive plus rarement que les éditions courantes soient moins complètes que le texte de M. Théodor. Page 32, l. 3 (§ 1), il manque dans la phrase והושיב בתוכה אלמים, le mot דיורים avant אלמים. — *Ib.*, l. 5, avant אלו הם פקחים manque le premier terme de la conclusion : מה הן שהן אלמים הרי הן משכימים ושואלים בשלומי ברמזדה ובאצבע ובמנטולים. — Dans la paraphrase dialoguée du Psaume XCIII, 3, de R. Lévi (p. 33, l. 5, § 3), manque une partie essentielle du dialogue : אמרין להן (var. לאן) ניזיל, אמר ישאו נהרות דוכים. — P. 37, l. 2 (§ 7), manque le dernier mot de l'expression לכל אחד ואחד. — P. 38, l. 5 (§ 9), manque avant l'opinion de R. Yiçhak de Magdala la question à laquelle elle se rapporte : ותעלה לו גמל ; aussi le sens de ce passage est-il différent dans nos éditions, où le mot הן a d'ailleurs remplacé le mot הוא. — A remarquer encore l'absence fréquente du mot אתמהא, qui marque les phrases interrogatives et qui — caractéristique bien connue du Bereschit rabba —

[1] La leçon primitive paraît avoir été לתנאיו (לְתָנָאיו). Car les lettres de ce mot sont exactement celles du mot לאיתנו de la Bible (Exode, XIV, 27), qu'il explique. Il fallait le pluriel parce que la phrase précédente a également le pluriel de תנאי : תנאין התנה הקב"ה עם הים. Le mot תנאיו est devenu לתנאו dans le manuscrit, et לתנאין dans les éditions.

joue presque uniquement le rôle d'un signe de ponctuation, de notre point d'interrogation. Dans le manuscrit de Londres nous en voyons encore le fréquent emploi, il s'y trouve même deux fois dans une proposition interrogative. Voici, à titre d'exemple (p. 36 l. 1, § 7), une phrase dont le texte primitif le contenait quatre fois, tandis que dans nos éditions (et la plupart des sources) il n'en reste pas trace : בנוהג העולם אדם מפנה כלי מלא בריקם שמא (אתמהא) כלי מלא בתוך מלא (אתמהא) כך העולם כולו מים במים (אתמהא) ואת אמר למקום אחד (אתמהא).

Il convient de faire ressortir les modifications de style et de langue que le B. rabba — le nouveau texte nous le prouve — a subies dans le cours des siècles. Ces changements, de nature variée, ont souvent obscurci la langue du texte primitif. Les variantes de B. rabba nous offrent des exemples de l'hébraïsation des parties araméennes du Midrasch. Dans notre Parascha (p. 34, l. 1, § 3) l'expression ולזווי פלנית est devenue : ולזוית פלונית; de ואת אמר (p. 34, l. 1, § 2) on a fait : ואתה אומר; le texte de M. Théodor porte au premier des deux passages : לדוך פלן; un autre manuscrit a la forme féminine לדוכה פלנית; nos éditions ont une expression moitié hébraïque moitié araméenne : לדוכתא פלונית. — Grâce à la leçon primitive que présente le texte de M. Théodor, nous retrouvons une racine verbale très rare (p. 33, l. 2, § 2). Au lieu de ומסלקן בזוית אחת de nos éditions, nous lisons וצולקן בזוית; un manuscrit porte, au lieu de וצולקן, וצנקן. Au lieu de (quelques lignes plus loin) וסילקן בים מוקיינוס, notre texte porte וצלקן באוקיינוס (l'un des manuscrits a וצנקן, l'autre : וסלקן). Il s'agit là, à coup sûr, d'un verbe au Kal : צלק ou צנק (auquel correspond le יעצר de Job, XII, 15) qui a le même sens que סנק (*Kal : M. Tamid*, II, 1 ; *Piel*, *Mikvaot*, II, 6) : presser. Une variante de *M. Tamid*, II, 1, porte סולקים, au lieu de סונקים. Comme ce radical est très rare il a été remplacé par celui, plus connu, de סִלֵּק[1] « écarter ». En tout cas, le verbe צנק (סנק, צלק) se rattache au צנק arabe (être étroit). P. 36, l. 10, § 7, nous trouvons un autre exemple où le texte primitif a conservé la forme rare d'un verbe commençant par un צ. La leçon primitive y était sans doute צמדן בין בדי הארון. Les anciennes éditions portent סמדן. Le ms. de Londres porte la leçon, confirmée par ailleurs, de סמכן, leçon sans doute incorrecte, qui est entrée dans la nouvelle édition.

Comme exemples de modification de la forme du verbe nous citerons : P. 33, l. 2 (§ 2) : צרך המלך למקומן, les éditions : נצרך ה׳ ל׳. Le texte primitif portait sans doute le Kal, parce que — comme le montrent les exemples cités par Levy, IV, 218 — il appartenait au dialecte palestinien. — P. 35, l. 6 : שישתקו ; édition : שישתקו (variante des éditions plus récentes, non citée par M. Théodor). — P. 38,

[1] Dans *Sabbat*, 140 *b*, les mots מסלקין לצדדין (classés chez Levy sous la rubrique סלק, III, p. 536) doivent être aussi rattachés à המסנק לצדדין (*Mikvaot*, II, 6) ; Levy, III, p. 558.

l. 7, § 9 : עשת ; éditions : עשתה. — P. 23, l. 7 : שהייה, édit. : שהיתה. — P. 37, l. 7, le ms. de Londres ainsi que les éditions ont : שרצתה לעשות רצונו ; seul le ms. du Vatican porte שרצת. Mais la leçon primitive était peut-être שרצה de רוץ « courir, se hâter », ce qui dans l'ensemble serait une étymologie du mot ארץ plus plausible que celle de רצה « vouloir ». — P. 34, l. 6 (§ 4), nous trouvons une forme de substantif qui nous frappe ; dans la phrase יש מן הדרשנים שהן דורשין, le ms. de Londres (ainsi que celui de Rome) porte, à la place de הדרשנים, le mot הדרושות, forme de pluriel qu'on ne voit nulle part ailleurs employée pour désigner ceux qui expliquent l'Écriture (aram. דרושא, דרושיא, voir Levy, I, p. 419). — Au lieu de בבכידה des éditions (p. 35, l. 1), toutes les sources ont בבכי. Dans le développement poétique que R. Lévi donne de Ps., XCIII, 4, les mots נלך ונעשה קילוסין, comme il a été reconnu depuis longtemps (Krauss, *Lehnwörter*, II, 542), sont dénaturés ; il ne s'agit nullement de louanges (קלוסין), mais de l'accomplissement de l'ordre divin (קלוסין, κέλευσις). Le ms. de Londres porte קיליפסין (le ms. de Paris קליפסים), orthographe très instructive pour la lecture du mot étranger. — On rencontre des transpositions de mots dans les passages suivants de la 5e Parascha : P. 32, l. 10 (§ 1), עמד דור אנוש ומרד בו דור המבול ומרד בו. C'est à tort que les éditions donnent en premier lieu דור המבול. — P. 34, l. 7 (§ 4), לא פרשו המים העליונים מן התחתונים ; cette leçon est plus correcte que celle des éditions, à savoir לא פ' המים הת' מן העל'. — P. 37, l. 9 (§ 8), עד עכשיו היו מתוחים והולכים ; les éditions ont : היו מתוחים וה' עד עכשיו. — P. 38, l. 3 (§ 9), ויצאו ד' ; les éditions ont : וד' יצאו. — Voici des modifications qui ont dénaturé le sens du texte. P. 34, l. 3 (§ 3), les mots דכים (= דַּכִּים) et מדוככים (מְדֻכָּכִים) sont devenus dans les éditions דוכים et מדוכנים. — P. 39, l. 2 (à la fin de la Parascha), la phrase suivante : (ליט) ליט ביזה דהכדן איינוק a été tout à fait défigurée dans les éditions : les deux premiers mots sont au pluriel, tandis que la fin reste au singulier (מניק) — P. 35, l. 10 (§ 6), au lieu de : אחד בדור אנוש ואחד בדור הפלגה, les éditions portent א' בדור המבול וא' בדור אנוש. — Nous relevons pour la syntaxe (p. 37, l. 4, § 7) la phrase : אשכחיה יתיב ודריש, les éditions portent devant יתיב un ד superflu.

Les leçons primitives que nous donne le texte de M. Théodor sont surtout importantes lorsqu'elles touchent aux noms des auteurs de sentences. Voici les renseignements et rectifications que la 5e Parascha nous fournit à ce sujet. Les éditions donnent comme auteurs des sentences concernant la réunion des eaux dans un endroit (p. 33, l. 1, § 2) les noms suivants : ר' יודן בשם ר' לוי ור' ברכיה בשם ר' יודן ב"ר שמעון, ce qui signifie : R. Youdan rapporta cette parole au nom de R. Lévi ; R. Beréchya la rapporta au nom de R. Youdan b. Schimeon. C'est conformément à ce texte que j'ai placé cette parole dans l'Agada des Amoraïm palestiniens (II, p. 426 et 606). Le ms. de Londres est plus bref ici, il indique seulement les deux rabbins transmetteurs (ר' יודן ור' ברכיה). Mais les variantes indiquées par

M. Théodor montrent que l'indication plus complète des éditions est la vraie, sauf qu'au lieu de ר' לוי, il faut R. Josué b. Lévi (un ms. d'Oxford porte בשם ריב"ל, d'où par erreur בשם ר' יודן בר לוי; le ms. du Vatican et le Yalkout ont בשם ר' יהושע ב"ל). Le nom de Josué b. Lévi cadre mieux avec ce passage, parce que ce rabbin est le contemporain de l'autre auteur cité par Beréchya. — Au lieu de ר' תנחום des éditions plus récentes, on lit dans les mss. et anciennes éditions la forme plus juste de ר' תנחומא (voir *Ag. d. pal Am.*, III, p. 485, n. 3). — L'explication de לאיתנו (Exode, XIV, 27) par לתנאיו est attribuée dans les éditions à Yohanan (*Ag. d. pal. Am.*, I, p. 329). Tous les ms. portent ר' יונתן, mais bien que la confusion de ce nom avec ר' יוחנן soit fréquente et qu'à la rigueur, la leçon des éditions puisse être primitive, le témoignage unanime des mss. n'en semble pas moins attester la paternité de R. Yonathan. — P. 37, l. 2 (§ 8), le nom de ר' שמואל בר יונה, qui rapporte au nom de R. Aha (au lieu de יונה on trouve d'habitude אינא ou אינו), est devenu dans les éditions : ר' שמו' בר חנא. — P. 39, l. 1, ר' יהודה בר שמעון est une erreur pour ר' יהודה בר שלום. Le ms. de Londres a seulement ר' יהודה, les autres mss. portent le nom complet et exact de ר' י' בר שלום.

Afin de mettre en pleine lumière l'importance de la nouvelle édition, sous le rapport que je viens d'envisager, je me permettrai de citer encore brièvement les autres rectifications de noms d'auteurs que le texte de M. Théodor nous fournit dans les autres Parascha de ce fascicule.

Parascha I (p. 3, l. 4, § 5), Rab (רב אמר); dans les éditions le mot רב a été rattaché à ce qui précède, et est devenu (par opposition à ליראיך) ולא לבוזים את מוראך הרב. — P. 7, l. 4 (§ 7), Houna rapporte un dire au nom de Rab (ר' הונא בשם רב מתני). Les éditions ont מתנה (deux mss. ont מתנא), au lieu de מתני, ce qui veut dire que R. Houna rapporta au nom de R. Mathna. Même observation à faire sur la Parascha VII, § 4 (p. 52, l. 9). Par suite, il faudra attribuer à Rab la paternité des sentences que j'ai attribuées à R. Mathna dans l'*Agada des Amoraïm babyloniens*, p. 84. — Que ר' הושיעה, § 10, p. 10, l. 9, soit une corruption de בר חוטה, c'est ce que j'avais supposé d'après les passages parallèles (*Ag. d. pal. Am.*, III, 661); les mss. de Londres et de Paris ont effectivement בר חוטה. — Parascha VI, § 2. Dans les éditions manque, avant l'opinion de R. Abba b. Kahana (p. 26, l. 7), le nom du premier transmetteur : ר' יעקב בר אבינא, qui ailleurs encore rapporte des paroles au nom de R. Abba b. Kahana et est suivi de Beréchya (voir *ib.*, III, p. 712). — Les explications cosmogoniques (§ 5, p. 29, l. 6) que les éditions attribuent à ר' שמעון בן פזי ont été rangées sur la foi des éditions parmi les sentences de ר' סימון (*ib.*, II, p. 473). Mais certaines sources ont ר' יהודה בן פזי (les mss. de Paris et de Londres ont בן פזי); il faut donc considérer comme l'auteur de ces explications R. Yehouda b. Pazi, dont on mentionne explicitement (p. 9, l. 1) des conférences de cosmogonie sur Genèse I (voir *ib.*, II, p. 168, 218). — Parascha VI.

L'histoire des trois dons faits par Dieu au monde, § 5 (p. 44, l. 3), attribuée à R. Yohanan, appartient, au témoignage de trois mss., à R. Yonathan ; toutefois le ms. du Vatican et le Yalkout portent eux aussi ר' יוחנן, dont un ms. a fait ר' יודן. — P. 45, l. 2 (§ 5), on trouve comme patrie de Tanhoum b. Hiyya, au lieu de כפר חנון, כפר חגין, leçon qui est probablement la vraie ; dans j. *Sabbat*, 5 *b*, l. 32, cet endroit s'appelle : כפר אגין. — Au lieu de ר' יוחנן, § 8 (p. 48, l. 5), les mss. portent ר' יונתן. — Parascha VII, § 4 (p. 52, l. 7). Voir plus haut la remarque à propos de p. 7, l. 4. — Parascha VIII, § 3 (p. 58, l. 4). J'ai dit (*Ag. d. pal. Am.*, I, p. 484) qu'il fallait nécessairement lire : ר' יהושע בר לוי, au lieu de ר' יהושע בשם רבי לוי. Les mss. me donnent raison. — A remarquer, p. 60, l. 10 (§ 5), l'expression כל רבנין, au lieu de רבנין. — *Ib.*, l. 12, on lit, au lieu de ר' הונה רבה של צפורין, la désignation plus exacte ר' הונא רבא דציפורי (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 568, note 1), — § 7 (p. 61, l. 5), ma correction de ר' שמואל en ר' לוי (*ib.*, II, 391, 1) est confirmée par tous les mss. — § 8 (p. 62, l. 1). Le ms. de Londres porte, au lieu de ר' לוי, ר' ליה, ר' הילא (ר' אילא). La difficulté qui résultait de l'attribution de cette opinion à R. Lévi (voir *Ag. d. pal. Am.*, II, p. 410, note 1) n'existe donc plus. — P. 65, l. 3 et 5 (§ 11), la leçon de ר' תפדיי paraît mieux établie que celle qui a un ר (תפראי, תפריי). Toutefois cette dernière me paraît primitive. — Parascha IX, § 11 (p. 73, l. 7). Au lieu de ר' יוסי, deux mss. portent l'orthographe plus exacte de ר' יוסף (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 275, 298 et s.). — La dernière phrase de cette Parascha mentionne un auteur : ר' סימון בר מריתא, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs. Aussi bien faudrait-il le rayer dorénavant de la liste des Amoraïm, car les mots בר מרתא ne sont qu'une corruption de בא מיתש ; ces deux derniers mots sont suivis du mot מעשה qui manque dans les éditions. M. Théodor donne une excellente explication de cette phrase : בא מיתש מעשה ; du reste, déjà une glose du ms. de Londres explique le mot מיתש par חולשא. Le mot הששי est expliqué par מיתש, inf. *peal* de תשש « la faiblesse vint », c'est-à-dire la fin de la création, ce qui fit — ainsi que la phrase l'explique — qu'on cessa de compter d'après les jours et qu'une ère nouvelle commença. Les jours de la création formèrent, en quelque sorte, la première ère. Ajoutons à l'explication de M. Théodor que מיתש a le même sens que le mot שלהי du Talmud babylonien, qui signifie bien « lassitude », mais est employé dans le sens de « cessation, fin » (voir les exemples cités par Levy, II, p. 557 et s.). Dorénavant il faudra considérer R. סימון comme l'auteur de l'explication des mots יום הששי.

Les nombreux renseignements que nous avons pu tirer — rien qu'en envisageant un seul point de vue — du premier fascicule de l'édition de M. Théodor, montrent suffisamment que le savant éditeur a bien mérité de la science juive. — Chaque page, chaque ligne de cette première livraison attestent pour le connaisseur le

zèle, le sérieux, la science, la passion avec lesquels il a préparé son ouvrage, toutes qualités qu'il continue avec la même force à mettre au service du pénible travail de la publication et — fait important dans l'espèce — d'une correction minutieuse des épreuves. Nous sommes pleinement rassurés en voyant une telle tâche dans de telles mains et nous espérons que la large diffusion de cette publication récompensera les sacrifices de toute sorte que cette œuvre capitale a coûtés à M. Théodor. Puissent les autres fascicules se suivre sans trop longs intervalles, afin que l'édition soit bientôt achevée, au grand avantage de la science de la littérature juive!

Budapest.

W. Bacher.

Berliner (A.), **Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare.** Berlin, 1903; in-8° de IV + 51 p.

Depuis environ quarante ans M. Berliner s'occupe de Raschi et de son cercle, et maintenant, à son entrée dans la vieillesse — le 10 mai de cette année M. Berliner a accompli sa soixante-dixième année — il présente une série de notices très précieuses et très intéressantes concernant l'histoire des commentaires de Raschi et de quelques faits littéraires qui s'y rattachent. Ces notices, au nombre de douze, ne sont pas rangées dans un ordre suivi, mais un index placé à la fin et composé par M. Marx, élève de M. Berliner, permet de s'y orienter. Je voudrais, dans la masse des matériaux qui y sont renfermés, faire ressortir les points les plus importants.

D'après M. B. (p. 6), l'activité littéraire de Raschi et de son entourage a été favorisée par le fait que l'on pouvait plus facilement que dans les temps précédents se procurer le matériel d'écriture. Spécialement à Troyes existaient des tanneries connues au loin, dans lesquelles on fabriquait aussi du parchemin.

En rédigeant son commentaire sur le Talmud, Raschi a utilisé, outre les explications de ses trois maîtres, celles qui étaient réunies à Mayence dans un volume et qui sont citées également dans l'Arouch sous le nom de פירוש חכמי מגנצא. Le fond de cet ouvrage aurait été formé, selon M. B., par les explications de R. Gerschom et de ses maîtres. Il est étonnant que M. B. n'ait pas tenu compte de l'article instructif de M. Epstein (*Mélanges Steinschneider*, p. 115 et suiv.), qui montre que ces explications, imprimées maintenant pour la plus grande partie dans l'édition de Talmud de Wilna, portent à tort le nom de Gerschom et proviennent de l'école d'Isaac b. Juda, le maître de Raschi[1]. On doit noter aussi le fait signalé par

[1] M. Brandin a essayé (*Revue*, t. XLII, p. 238) de renverser cette conclusion de

M. B., que des recueils semblables d'explications se sont formés également à Rome, qu'ils sont parvenus ensuite dans la France du Nord et y sont cités sous les titres de ספרי רומיים, פירוש רומיים, etc. (voir, par exemple, Raschi sur *Rosch Haschana*, 14 *a*). Par contre, l'Arouch n'est cité pour *la première fois* que par Samuel b. Méir sur *Baba Batra*, 52 *a*, qui dit : וכן מצאתי בספר ערוך המובא מרומא (car les citations dans Raschi sur *Sabbat*, 13 *b*, et dans l'*En Yaakob* sur *Berakhot*, 28 *b*, sont des additions postérieures.) M. Berliner (p. 7) appelle ensuite l'attention sur ce point que Raschi a pris, en général, pour base de son commentaire sur chaque traité les explications du maître avec lequel il avait étudié ce traité. Ainsi, pour *Houllin* il a pris celles d'Isaac Halévi (voir *Pardes*, f° 33, et *Bekhorot*, 41 *a* : לשון מורי בשחיטת חולין), pour *Eroubin* celles de Jacob b. Yakar (voir *Sabbat*, 19 *a* : מרבינו יעקב שמעתי בעירובין), et ainsi de suite. Par là se résolvent beaucoup de contradictions dans les commentaires de Raschi.

Ces commentaires furent rapidement répandus et copiés, et tantôt enrichis d'additions, tantôt reproduits incomplètement. C'est pour cette raison que maints commentaires n'existent que sous une forme incomplète, quoique Raschi les ait achevés. Ce serait le cas, d'après M. B., même pour le commentaire sur *Makkot*, qui se termine au f° 19 *b* dans nos éditions par les mots : רבינו גופו טהור ויצאה נשמתו בטהרה לא פירש יותר מכאן ואילך לשון תלמיד רבי יהודה בר' נתן, mais qui était encore en entier sous les yeux de Yom Tob b. Abraham (Ritba). Cela résulterait aussi du commentaire de Juda b. Natan, gendre de Raschi, inséré depuis le f° 19 *b*, si l'on résout l'abréviation ח"ה (f° 21 *a* et 22 *b*) par חמי הוסיף, et qu'on la rapporte ainsi à Raschi (cf. aussi note 29).

Parmi les élèves de Raschi, qui ont été en même temps ses collaborateurs et continuateurs, M. B. (p. 17) a pu en nommer un, d'après le ms. Vat. 318, qui était jusqu'ici tout à fait inconnu : Samuel b. Périgoros, et publier une explication de lui sur Ez., XXVII, 17 (p. 23). Mais le plus considérable de ses élèves fut Schemaya, à qui M. Epstein a consacré une monographie très fournie (*Monatsschrift*, 1897, p. 257 et suiv., également en tirage à part). D'après le ms. de Leipzig n° 1, M. B. publie (p. 18 et s.) de nouvelles additions de Schemaya au commentaire de Raschi sur le Pentateuque, parmi lesquelles la suivante sur Gen., XXXV, 16, est très intéressante : רבינו שמעידה פירש בשם ר' שלמה בר יונה כברת לשון ערבי עיר גדולה מדינא כְּבִירָא כרך גדול חֶסֶן כְּבִיר. « R. Schemaya a rapporté cette explication de R. Salomon b. Yona du mot *Kibrat* : en arabe une *grande* ville se dit : *medinah* KEBIRA, un *grand* château : *'hesan* KEBIR. » Comme on sait, les exégètes du Nord de la France font parfois des rap-

M. Epstein, en s'appuyant sur les gloses françaises contenues dans le commentaire. Mais les motifs d'ordre littéraire et historique invoqués par M. Epstein doivent l'emporter.

prochements avec l'arabe, et Menahem b. Helbo prétend même avoir entendu personnellement une pareille comparaison de la bouche d'un Arabe (voir Raschi sur I Sam., xix, 24). Ce Salomon b. Yona est autrement inconnu.

Schemaya, on le sait, a participé au commentaire de Raschi sur Ezéchiel, comme Raschi lui-même le mentionne dans sa lettre aux maîtres d'Auxerre (voir le מלא חפנים de Geiger, p. 36) : ומכל מקום אני טעיתי באותו פירוש... וסתרו דברי זה את זה ועתה עסקתי בה עם אחינו שמעידה והגהתיה. Il ressort aussi d'un ms., comme M. B. le dit p. 23, que le passage sur Ez., xxvii, 17, au lieu de porter comme dans les éditions : ויונתן תרגם בחטי ריחוש... ולא ידעתי מהו מפי ר' שמעון מצאתי שמצא במקרא תרגום ירושלמי וכו', doit être ainsi conçu : ויונתן תרגם בחטי ריחוש ולא שמעתי מה פירש שמעידה כמו שמצינו בתרגום ירושלמי וכו'. Je suppose maintenant que plusieurs explications qui sont citées dans un commentaire anonyme sur Samuel au nom d'un שמע' proviennent également de notre Schemaya. Ce commentaire a paru récemment (dans une édition de la Bible rabbinique, Lublin, 1897-99, cf. mon compte rendu dans la *Zeitschrift f. hebr. Bibliogr.*, V, 67), sous le faux nom de Joseph Kara, et son auteur était peut-être un élève de R. Jacob Tam (qui s'est également occupé d'exégèse biblique, voir Epstein, *Monatsschrift*, t. XLI, p. 473). Les explications de שמע' sont les suivantes :

I, xiv, 32 : ועטך (xxv, 14) ויעט בהם דנבל (xxviii, 14) עוטה (l. כעטיה ; Cant., i, 7) בעטיה (Is., xxii, 17) עטה ושעם (xv, 19 ; l. ותעט) ממזרח עיט (Is. xlvi, 11) ופי' לשון מחשבה ודונש חלק בין עיטה (l. עטה) לעיט ויונתן תרגם ויעט ואתפני ; cf. Raschi, *ad l.*, puis sur xv, 19 et xxviii, 14, et Is., xxii, 17 ; Menahem, *s. v.* עט, et Dounasch, éd. Filipowski, p. 31.

Ib., xv, 4 : ויפקדם בטלאים... ותרג' באימרי פסחא וכן פי' שמע' בליל הפסח מנדה הטלאים וכמדה בני אדם נמנו על פסח אחד ; cf. Kimhi, *ad l.*

Ib., 6 : ואתדה עשיתדה חסד עם כל בני ישראל. שנאמר כי על כן ידעת חנתנו במדבר והיית לנו לעינים (Nombr., x, 31) ופי' שמע' אע"פ ששכינה [מהלכת] עמהם לנחותם הדרך הידה להם נחת רוח מיתרו שהידה מראה להם חנייתם ומכעם שהרי הידה לשם מקומו והידה בקי בתהלוכות ובשבילים שבו שנאמר ומשדה היה וגו' וינהג [את] הצאן אחר המדבר וגו' (Exode, iii, 1) ואני כמוסיף על דבריו וזדה יוכיח ואתדה עשית חסד עם כל בני ישראל וכו'.

Ib., 12 : מציב לו יד. פי' שמע' יד זדה לשון מצבדה היא כגון ויצב לו בחייו את מצבת וגו' ויקרא לדה יד אבשלום (II Sam., xviii, 18) וזדה המזבח שנאמר באליהו וירפא את מזבח ד' ההרוס (I Rois, xviii, 30). Cf. Raschi, *ad l.*, et I Rois, xviii, 30.

Ib., xxi, 2 : ויחרד אחימלך. פירוש (l. פירש) שמע' לשון כיבוד כמו הנה חרדת אלינו (II Rois, iv, 13) ונראדה לי שאין צריך להפרידו ממשמעות חרדה ממש כדמפרש והולך.

Ib., 6 : והוא דרך חול. מורי פירש ענין זה אנו נוהגין בחולין שלנו לאכלן על טהרת הקדש... אך שמע' פירש כלומר אפי' לא היו כל הנערים קדש הוא דרך חול הלחם נעשה חולין לכהן שנאמר והידה

(lis. והיתה) לאהרן ולבניו (Lév., XXIV, 9) נעשה כמנון כהן ויש לו רשות ליתנו לכל מי שירצה לכך ויתן לו הכהן קדש, קדש של כהן ולא של שמים שנאמר בו קדש קדשים וכו׳.

Le ms. 104 du Séminaire de Breslau, qui contient également ce commentaire, porte sur XXI, 2 : פי׳ שמואל לשון כבוד, et c'est pourquoi Rosin (*R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer*, p. 13) attribuait ces explications à R. Samuel b. Méir [1]; mais il est plus vraisemblable que Schemaya en est l'auteur. Car outre que partout on trouve שמע׳ (et, par conséquent, שמואל serait simplement une faute dans le ms. en question; v. Porges, *l. c.*), Schemaya est aussi nommé par Raschi, contrairement aux habitudes de celui-ci, sans le titre de ר׳, comme nous l'avons vu plus haut.

Schemaya, comme le montre M. B. (page 24), a fait aussi des additions au commentaire de Raschi sur le Talmud. En outre, il a composé, sous la direction de Raschi, des commentaires sur différents traités du Talmud, parmi lesquels celui du traité *Middot* a été, comme on sait, imprimé. D'après un ms. de la Bodléienne (Cat. Neubauer, n° 370), M. B. reproduit (p. 37 et s.) un fragment d'un commentaire sur le même traité, qui porte le titre : פירוש מסכתא מידות מר׳ שמעיה ז״ל, mais qui diffère considérablement du texte imprimé. Les premiers mots du fragment : ולית לה גמרא כי אם בפרק ראשון sont intéressants. Le commentateur aurait donc eu sous les yeux une *Guemara* sur *Middot?*

M. B. (p. 26 et s.) parle ensuite de l'importance qu'il y a à rechercher les sources des commentaires de Raschi, et il attire l'attention sur ce que, grâce aux publications de Buber et de Grünhut, beaucoup de ces sources, concernant la Haggada, peuvent être maintenant indiquées, mais pas encore toutes. Il est aussi intéressant de noter les néologismes hébreux dans les commentaires de Raschi (p. 32), comme, par exemple, חכיון (*Sota*, 14 *b* en haut), אחליות (Ps., CXIX, 5), הֲשָׁבוֹת [2], signifiant « les restitutions » (*Baba Kamma*, 7 *a*), etc. M. B. (p. 35) fait ressortir également que Raschi mentionne souvent des expressions françaises ou d'autres données recueillies dans sa ville natale, Troyes, et emploie à cette occasion les termes : בלשוננו (*Sabbat*, 32 *a*, etc.), במקומנו (Gen., XL, 16 ; *Sabbat*, 20 *b*, etc.), בעיר הזאת (*Houllin*, 57 *a* en haut), כאן (*Aboda Zara*, 72 *b* en bas).

A la fin (p. 41 et s.) la brochure renferme la réimpression d'additions à Raschi sur Genèse, ch. XLVII à XLIX, contenues dans l'édition

[1] Rosin cite encore les explications sur XV, 6, où il y a : רפי׳ שמ׳. M. Porges (*Monatsschrift*, 1883, p. 171) tient cet auteur pour un exégète ou un lexicographe français dont le nom Siméon n'est pas autrement précisé, mais il ne nous dit pas si celui-ci est désigné dans les autres passages du ms. par le nom de שמ׳ ou de שמע׳. D'ailleurs, l'exégète nommé Siméon est complètement inconnu. Comme M. Porges l'indique, cet auteur est encore cité sur I Sam., IX, 17, et XIII, 18, 20, mais ce n'est pas le cas dans l'édition de Lublin. A ce propos, remarquons que Rosin considère ce commentaire comme l'œuvre de Kara, ce qui est impossible, voir Porges et *Zeitschrift f. hebr. Bibliogr.*, *l. c.*

[2] C'est un nom d'action tiré du hifil. *M. L.*

très rare d'Ixar, 1490. Ces additions sont pour la plupart de caractère agadique.

Notons encore les points de détail suivants : P. 12, au sujet de Kalonymos b. Sabbataï de Rome, on doit remarquer que d'après l'étude de M. Epstein (החוקר, I, p. 29 et s.) il serait l'auteur du Pseudo-Raschi sur *Bereschit rabba*, auquel Joseph Kara a ensuite fait des additions. Par contre, le Kalonymos cité par Kara sur Job, XXXIII, 25, (*Monatsschrift*, 1857, p. 467) n'est pas Kalonymos b. Sabbataï, mais K. b. Yehouda (voir Zunz, *Litteraturgesch. d. synagog. Poesie*, p. 257)[1]. — P. 14. Raschi a été répandu en Orient de bonne heure, mais il est curieux de le voir cité chez un auteur du XIVe siècle simplement sous le nom de שלמה צרפתי, voir Bacher, *Ein hebr.-pers. Wörterbuch*, p. 45. — P. 17, l. 25, au lieu de 1857 lire 1897. — P. 24 en haut. Menahem b. Helbo est nommé ר' מנחם קרא également par son neveu Joseph Kara sur Is., XXIX, 9 (voir השחר, II, p. 290) et dans un commentaire du Mahzor, en manuscrit à Turin (voir Epstein, החוקר, I, p. 31, note 1). — P. 28, sur l'agada relative à la caverne de Sédécias cf. Büchler, dans *Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 41. — P. 31, sur les légendes concernant la méthode employée par Raschi, principalement dans son commentaire sur le Pentateuque, voir aussi Azulaï, *s. v.* (cité par Michael, p. 585). — *Ibid.*, au lieu de Jehuda Löwinsohn, lire Isaac Baer Levinsohn. — P. 40 sur מדר, voir Luzzatto, *Litteraturbl. d. Orients*, 1847, p. 326, et Epstein, *Monatsschrift*, XXXVII, 78, et החוקר, *l. c.*, p. 35 et 190.

Pour terminer, rappelons que M. B., dans l'introduction de ces *Beiträge*, annonce qu'il fera paraître vers la fin de l'année une seconde édition revue et corrigée de son excellente publication du Commentaire de Raschi sur le Pentateuque. Tous ceux qui s'intéressent à l'école des exégètes du Nord de la France seront heureux de cette nouvelle et ajouteront le vœu qu'une édition pareille du reste des commentaires bibliques de Raschi voie bientôt le jour.

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

HOROVITZ (S.). **Der Mikrokosmos des Josef ibn Saddik**, dans : Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränckel'scher Stiftung. Breslau, Schatzky, 1903; in-8° de XIX + 79 p.

La traduction hébraïque du Microcosme de Josef ibn Saddik a été publiée pour la première fois par Ad. Jellinek en 1854 d'après une copie fautive d'un ms. de Hambourg, assez peu correct lui-même. Bien

[1] Cette rectification a été faite aussi après coup par M. Berliner; elle figure à la p. 51 qui a été ajoutée ensuite à la brochure.

que Jellinek ait fait suivre son texte d'un bon nombre de variantes empruntées à un ms. de Munich, son édition est très défectueuse. Or l'œuvre du *Dayan* de Cordoue, sans avoir l'importance de celles de Saadya, d'Ibn Gabirol et de Maïmonide, est intéressante pour l'histoire de la théologie juive et forme la transition du néoplatonisme d'Ibn Gabirol à l'aristotélisme de l'auteur du *Moré*. A ce titre, Kaufmann consacrait à la troisième partie du Microcosme tout un chapitre de son ouvrage : *Geschichte der Attributenlehre*. Une étude sur lui a paru, en outre, en 1893, due à M. Max Doctor [1]. Le Microcosme méritait donc une édition nouvelle collationnée avec soin sur les divers mss. existants. M. S. Horovitz, qui s'occupe de la psychologie dans la philosophie religieuse des Juifs du moyen âge et à qui l'on doit une bonne étude sur la psychologie de Salomon ibn Gabirol [2], nous donne cette édition, dans le rapport annuel du séminaire de Breslau. Elle est fort en progrès sur l'édition Jellinek, sans toutefois prétendre à être définitive, de l'aveu même de M. Horovitz; car il n'a pu collationner personnellement que deux mss., ceux de Hambourg et de Munich, en dehors desquels il n'a eu à sa disposition que des variantes provenant des mss. de Parme, d'Oxford et d'un ms. ayant appartenu à Kaufmann. Mais, en somme, le texte que nous donne M. Horovitz est établi avec la plus grande conscience et témoigne d'un grand labeur; les mss. varient si fréquemment, qu'à chaque ligne et plusieurs fois par ligne il y avait à faire œuvre de critique. M. Horovitz, dans son choix judicieux entre les diverses leçons, donne le plus souvent la palme au ms. de Munich. Le texte du Microcosme ainsi rétabli par M. Horovitz est devenu beaucoup plus intelligible. Dans une œuvre de ce genre, les altérations ne proviennent pas seulement de l'ignorance ou de la négligence des copistes, elles sont dues parfois, au contraire, à leur souci de comprendre et, par conséquent, d'amender un texte qui ne leur présente pas de sens satisfaisant. Tel est le cas, par exemple, pour le copiste du ms. Kaufmann, qui corrige parfois arbitrairement ce qui ne lui paraît pas clair. M. H. en donne quelques exemples intéressants (p. XVIII). Une de ces critiques nous paraît cependant contestable. M. H. reproche au copiste d'avoir substitué à tort קדמות העולם à קדמות הבורא (p. 45, l. 13). Il s'agit du passage où Josef ibn Saddik polémique contre les Caraïtes Motazilites : ces philosophes, dont il combat les arguments, « évitent de dire que la Volonté divine est éternelle, pour ne pas conclure à l'*éternité du monde* (קדמות העולם) », car si la Volonté divine était éternelle, le monde, étant voulu éternellement, serait donc coéternel à Dieu. Or, il y a dans les autres mss. קדמות הבורא, « l'éternité du Créateur », ce qui n'offre pas de sens. Comment M. Horovitz qui maintient la

[1] Dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* de Baeumker et von Hertling.

[2] Voir *Revue*, t. XL, p. 112.

leçon des mss., explique-t-il ce passage? A défaut de la correction du ms. K, qui paraît judicieuse (cf. p. 53, l. 10), on peut du moins, comme Jellinek, lire נברא au lieu de בורא.

Le texte de l'édition Horovitz est précédé d'une courte introduction en quatre chapitres où l'essentiel est dit sur la vie et les écrits de Josef ibn Saddik, les sources du Microcosme, sa tendance, la traduction et les mss.

M. H. n'ajoute aucun détail biographique nouveau au peu qu'on savait. Il conteste seulement la date de 1070 présumée par Jellinek pour la naissance de Josef ibn Saddik, qu'il croyait disciple d'Isaac ibn Albalia, mort en 1094 (Jellinek dit même 1098, par inadvertance, la date de 1094 étant indiquée par Abraham ibn Daud). Or, J. i. S. était, non le disciple, mais le *haber* d'Isaac ibn Albalia. Sa date de naissance doit donc être reportée plus haut, sans qu'il soit vraisemblable toutefois de les faire tout à fait contemporains, J. i. S. étant mort en 1149, c'est-à-dire cent quatorze ans après la naissance d'Isaac Albalia (1035).

M. H. examine ensuite les sources de J. i. S., en commençant par les auteurs cités nommément, Empédocle (c'est-à-dire Pseudo-Empédocle), Platon, Aristote, Galien, Bardesanes et le Caraïte Abou Yacoub, auteur du Manzouri, puis les sources anonymes désignées par le terme vague de « le philosophe » ou « les philosophes ». « Le philosophe », c'est tantôt Aristote et tantôt Platon. Une maxime curieuse citée au nom du « philosophe » (p. 42, l. 5) : מותו ברצונכם ותחיו בטבעכם : « Mourez par votre volonté et vous vivrez par votre nature », — c'est-à-dire: mettez fin à la vie sensuelle pour gagner la vraie vie conforme à la nature spirituelle de l'homme, — est attribuée, nous dit M. Horovitz, à Platon par Ibn Sina. Alfarabi, dans son *État modèle* (p. 132 de la traduction allemande de Dieterici) la met au compte de « quelques anciens ». J. i. S. l'a-t-il trouvée chez ces auteurs? Il est possible. Mais Alfarabi combat cette maxime, tandis que J. ibn S. se l'approprie. Il est plus probable qu'il l'a empruntée au fameux écrit néo-platonicien la « Théologie d'Aristote », dont d'ailleurs M. Horovitz signale plus loin l'influence sur J. ibn S. M. Harkavy indique une autre référence intéressante à propos de cette maxime, dans son édition des poésies de Juda Halévi (t. II, p. 200; cf. aussi p. 26 de ses notes sur le t. IV de la traduction hébraïque de l'histoire de Graetz par Rabinovitz). Elle est citée, dit-il, par Josef Abou Jacoub Al Kirkisani (tel paraît être le vrai nom d'après M. Steinschneider), auteur caraïte du xe siècle dans son commentaire de la Parascha Naso, à propos de la loi de Nasir; elle est attribuée là aussi à Platon.

Il y a enfin certains écrits dont J. ibn S. a subi incontestablement l'influence sans toutefois les nommer. Ce sont principalement les Frères de la Pureté, comme le remarquait déjà Maïmonide dans sa lettre à Samuel ibn Tibbon. Cependant cette influence ne doit pas être exagérée; elle est moindre chez J. i. S. que chez Bahia. La

philosophie d'Ibn Saddik contient surtout des éléments néo-platoniciens, la doctrine de la Volonté de Ps.-Empédocle, l'extension du dualisme de la matière et de la forme aux substances intelligibles. J. i. S. semble avoir connu la « Théologie d'Aristote ». Contrairement à Kaufmann, M. H. ne pense pas qu'il ait utilisé le Liber de causis ni les écrits de Battayousi.

Quant aux auteurs juifs, J. i. S., chose assez singulière, n'en mentionne pas. Il connaît cependant et imite par endroits des écrits juifs antérieurs. On trouve chez lui une citation du *Sefer Yeçira*. Les ressemblances avec le *Mekor Hayim* sont assez nombreuses et assez notables pour qu'on soit tenté d'en faire une source essentielle du Microcosme. Cependant, ici encore, comme pour l'Encyclopédie des Frères de la Pureté, il faut se garder de conclure trop tôt à une imitation, excès où tombe peut-être Max Doctor dans son étude sur J. i. S., les théories du microcosme appartenant au fonds commun du néo-platonisme et du néo-pythagorisme, comme par exemple le processus qui va de la psychologie, ou connaissance de soi-même, à la physique, ou connaissance du monde. Ibn Saddik a-t-il connu et utilisé le Chazari de Juda Halévi ? Rien ne le fait croire, dit M. H. (p. XI). Il nie qu'il y ait une similitude entre ce que les deux auteurs disent sur les attributs que les hommes donnent à la divinité d'après leur tempérament et les circonstances. Le rapprochement, fait à ce sujet par Kaufmann[1], sans être concluant, n'est cependant pas sans intérêt. — Quelle que soit la lecture qu'on adopte dans la comparaison de la pierre (p. 46), cette comparaison même a son analogue dans le Chazari (II, 2).

La pensée du « philosophe » citée dans le microcosme (p. 57, l. 17) « Si la science du Créateur avait un terme dans notre connaissance (c'est-à-dire pouvait être entièrement connue de nous), ce serait un amoindrissement à sa sagesse », se retrouve également sous l'anonyme dans les *Aphorismes des philosophes*[2]. Mais la même pensée, un peu autrement exprimée, se trouve aussi dans le Chazari (V, 21). Elle se rencontre déjà, attribuée à Socrate, chez Schahrastâni[3]. Malgré ces ressemblances, qui ne sont pas négligeables, il se peut que J. i. S. et Juda Halévi aient simplement puisé aux mêmes sources. Aussi bien, les relations amicales qu'il y eut entre ces deux auteurs et l'incertitude où l'on est de la date où ont été écrits le Chazari et le Microcosme font qu'il est impossible, s'il y a eu emprunt, de déterminer lequel a emprunté à l'autre. Enfin, la tendance rationaliste de J. i. S. est assez opposée au mysticisme de Juda Halévi. Celui-ci, adversaire acharné du Caraïsme, déplore l'abus qu'il fait du philosophisme en s'appuyant sur le verset : I Chron., XXVIII, 9 : « Et maintenant, Salomon, mon fils, *connais* le Dieu de tes pères et sers-

[1] *Op. cit.*, p. 332, note 201.
[2] מוסרי הפילוסופים, éd. Löw, p. 11.
[3] Ces exemples et d'autres sont réunis par Kaufmann, *op. cit.*, p. 326, note 190.

le. » J. i. S., quoique adversaire du Kalâm, est bien plus près de la spéculation caraïte; il prend lui aussi comme devise ce verset des Chroniques, classique chez les auteurs caraïtes. Kaufmann va donc vraisemblablement trop loin en faisant le Microcosme tributaire du Chazari.

M. H. ne s'étend pas dans sa préface sur les rapports entre J. ibn S. et le Kalâm. Outre Abou Yacoub, l'auteur du Manzouri (en hébreu : Joseph Haroéh), J. ibn S. pourrait avoir connu l'œuvre de Josef Alkirkisani.

Dans le chapitre III de la préface, M. H., sans s'étendre sur la théologie, l'éthique et l'eschatologie de J. i. S., précise la tendance du Microcosme ou plutôt le but didactique de l'œuvre. Sur l'influence exercée par le Microcosme M. H. ne dit rien. Maïmonide écrit qu'il ne connaît pas l'ouvrage, mais qu'il connaît l'homme et ses doctrines[1]. Il serait intéressant à la lumière du texte du Microcosme établi maintenant d'une manière satisfaisante par M. H., de comparer le rationalisme néo-platonicien de J. i. S. avec le rationalisme aristotélicien de l'auteur du Moré.

A ajouter à l'errata de la p. 79 : p. XIV, l. 7, lire : 46 ; p. XIX, l. 10, lire הקטן ; p. 69, l. 4 et 10, lire כעבד.

Le texte est bien imprimé. Mais quel avantage M. H. a-t-il trouvé à adopter la pagination de gauche à droite, qui est insolite et déroute ?

JULIEN WEILL.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLV, p. 173. — M. S. Poznanski me signale un passage du *Kitab Attarik*, édité par Ad. Neubauer (Anecdota Oxoniensia, II, p. 109), où l'auteur, traduisant en arabe le texte de la *Meguillat Antiochos*, a justement l'orthographe בגראס *Bagras*. En outre, dans un texte araméen de la même Meguilla, que vient de publier M. Wertheimer (*Leket Midraschim*) d'après un ms. du Yémen, il y a également Bagras. Pareillement dans la traduction arabe contenue dans ce ms. — *Israël Lévi*.

Ibid., p. 224, dernière ligne. — מקרס קרס מקס[מ](ק)ס = μακάρος κύριος μάξιμος. — *S. Krauss*.

T. XLVI, p. 212. — Nous sommes heureux d'informer nos lecteurs que M. Horace Hart, « controller » de l' « University Press », d'Oxford, a bien voulu nous autoriser à reproduire dans notre Revue le fac-similé du papyrus du Décalogue. Nous le publierons dans le prochain fascicule, en l'encadrant de quelques notes de paléographie. 30 juin 1903. — *Israël Lévi*.

[1] אני ידעתי את האיש ואת שיחו.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

ADLER (Elkan A.) et SÉLIGSOHN (M.). Une nouvelle chronique samaritaine (*fin*)..... 123
BERGMANN (J.). Les éléments juifs dans les pseudo-Cléméntines 89
BÜCHLER (Ad.). L'enterrement des criminels d'après le Talmud et le Midrasch..... 74
CRÉMIEUX (Ad.). Les Juifs de Marseille au moyen âge ..... 1 et 246
EPSTEIN (A.). Ordination et autorisation..... 197
KAYSERLING (M.). Les rabbins de Suisse..... 269
KRAUSS (Samuel). Les divisions administratives de la Palestine à l'époque romaine..... 218
KUI ER (K.). Le poète juif Ezéchiel..... 48 et 161
LAMBERT (Mayer). De l'emploi des suffixes pronominaux avec *noun* et sans *noun*, au futur et à l'impératif..... 178
LÉVI (Israël). Un papyrus biblique..... 212
MARMIER (Général G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (*suite*)..... 184
MONOD (Bernard). Juifs, sorciers et hérétiques au moyen âge, d'après les mémoires d'un moine du XIe siècle..... 237
SÉLIGSOHN (M.). Une critique de la Bible au temps des Gueonim. 99

NOTES ET MÉLANGES.

LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques..... 147
SCHWAB (M.) Mots hébreux dans les Mystères du moyen age.... 148

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.) I. Varianten u. Ergänzungen des Textes des jerus. Talmuds. Traktat Sabbath, par B. RATNER..... 154

II. Bereschit Rabba mit kritischem Apparate u. Kommentare, par J. THEODOR 301
LAMBERT (Mayer). Die Aramaismen im Alten Testament, par E. KAUTZSCH 152
LÉVI (Israël). Revue bibliographique, 4e trimestre 1902 et 1er semestre 1903 276
POZNANSKI (S.) Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare, par A. BERLINER 310
WEILL (Julien). Der Mikrokosmos des Joseph ibn Saddik, par S. HOROVITZ 314
Additions et rectifications ..... 160 et 318

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 7 février 1903 I
Allocution de M. J.-H. DREYFUSS, président I
Rapport de M. M. SCHWAB, trésorier III
Rapport de M. LAMBERT sur les publications de la Société pendant l'année 1901-1902 VII
Conférence de M. Maurice BLOCH sur les Poésies d'Eugène Manuel XXI
Procès-verbaux des séances du Conseil XLI
Statuts de la Société XLV
Liste des membres de la Société au 31 mars 1903 XLIX

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-SEPTIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1903

UN PROBLÈME DE PALÉOGRAPHIE HÉBRAÏQUE

I. — Le ms. A du Ben Sira par moments est déparé par de grossières fautes de copiste, qui rendent parfois le texte inintelligible. C'est ainsi qu'au chap. VII, 3, on lit :

אל תדע חדושי על אח פן תקצרהו שבעתים

Traduits littéralement, ces mots signifieraient : « Ne connais pas les nouveautés de (*sic*) sur un frère, de peur de le récolter au septuple. » Le contexte et les versions grecque et syriaque permettent heureusement de restituer facilement l'essentiel du premier hémistiche, défiguré comme à plaisir : תדע est pour תזרע « n'ensemence pas » ; חדושי pour חרישי ou חרישי' (= חרישים) « sillons » ; la fin doit parler de « péché ». Les commentateurs ne sont en désaccord que sur la lecture de cette finale. M. Schechter lit : אל תזרע חרישי עול « n'ensemence pas les sillons du péché » ; M. Peters, s'inspirant de l'exemple de son prédécesseur, se borne à garder על — qu'il corrige en אל — et à transposer cette préposition. D'après lui, la leçon originale aurait été : אל תזרע אל חרישי עול « n'ensemence pas sur les sillons du péché ». Si on lit comme M. Schechter, le mot על est une corruption de עול ; dans ce cas, אח paraît en l'air. C'est ce qui a sans doute porté M. Strack à considérer על אח comme une simple dittographie du verset 12 : אל תחרוש חמס על אח « ne complote pas de mal contre [ton] frère ». Mais la conjecture de M. Peters ne résout aucune difficulté, puisqu'il garde על (qu'il corrige en אל, inutilement d'ailleurs) et substitue עול à אח, deux mots qui n'ont aucune ressemblance paléographique. Que si, au lieu de עול, on met חטא, on diminue singulièrement la dissemblance entre אח et le texte primitif.

Je n'affirme pas que telle était la leçon originale ; j'enregistre seulement qu'elle n'est pas invraisemblable et que cette conjecture rend mieux compte de tous les détails de notre texte corrompu.

II. — Au ch. XIV, 4, revient ce malencontreux אח :

אל תמנע מטובת יום ובהלקח אח אל תעבר

« Ne te refuse pas le bonheur présent et lorsque [ton] frère t'est enlevé, ne transgresse pas. » Ici c'est le second hémistiche qui est devenu incompréhensible. D'après le grec, il aurait porté : « et ne laisse pas échapper une *part désirable* ». Ce qui, retraduit en hébreu, donnerait : וחלק חמדה אל תעבר. Le mot חמדה ou חמד est attesté par le syriaque et par le *doublet* hébreu, conforme à cette version : וחמוד רע אל תחמוד « Et n'aie pas un mauvais désir ». Cette fois, אח serait la corruption de חמד ou חמדה et devrait son origine à une même cause que le précédent.

III. — Nous n'en avons pas fini avec ce monosyllabe incongru : deux versets plus bas il revient, cette fois pour enjoliver la pensée :

תן לאח ופנק נפשך כי אין בשאול לבקש תענוג

« Donne à [ton] frère et régale-toi toi-même, car ce n'est pas dans le Scheol qu'il faut chercher le plaisir. » La pensée ne serait pas étrange ; elle serait conforme à celle du verset 13, בטרם תמות היטב לאוהב « avant de mourir fais du bien à [ton] ami ». Mais les deux versions sont d'accord pour lire, au lieu de לאח, וקח « donne et prends ». Dans ce cas, אח remplacerait קח.

IV. — Me rappelant ces trois exemples, qui, pris isolément, n'auraient sans doute pas grande importance, mais qui, réunis, ne laissent pas d'être dignes d'attention, je me suis demandé s'ils ne pourraient pas expliquer la même présence réitérée de ce mot אח dans des passages d'Ezéchiel où il est incompréhensible.

Tous les commentateurs se sont escrimés à justifier ce monosyllabe dans ce verset (XVIII, 10-11) :

והוליד בן פריץ שפך דם ועשה אח מאחד מאלה והוא את כל אלה לא עשה

« Mais s'il [le juste qui accomplit toutes les bonnes œuvres mentionnées plus haut] a donné naissance à un fils dissolu, verseur de sang et qui ait fait אח d'une de ces choses et qui n'ait fait aucune de ces choses. »

Ibn Djanah avait été frappé de la présence inattendue de ce mot et avait proposé de le corriger en אחד « une » ; c'est cette interprétation qui a prévalu chez les commentateurs juifs[1]. Mais

[1] Ainsi David Kimhi, qui, il est vrai, cite également le Targoum, lequel sous-entend la préposition ל : « il fait *à son frère* ».

la correction ne remédie à rien, car ועשה אחד מאחד מאלה « et qui ait fait une de une de ces choses-là » serait une manière de parler inadmissible et absurde. Y voir une dittographie de מאחד, comme le font la plupart des modernes, c'est mettre en contradiction cette phrase avec ce qui précède et avec ce qui suit. Avec ce qui précède, puisque le prophète, venant de parler des bonnes actions du père, n'opposerait pas ainsi à celui-ci son fils ; avec ce qui suit, puisque précisément il reproche à ce fils dégénéré de n'imiter en rien son père. — D'autres [1] ont trouvé un autre biais : ils corrigent אח en אך, qu'ils prennent dans un sens négatif, mais ils imputent ainsi au prophète un solécisme gratuit : ועשה אך מאחת מאלה, sans compter que cette phrase mal bâtie serait répétée, mais en mieux, par la suivante. La Septante supprime toutes les difficultés en lisant וְעֹשֶׂה חטאות καὶ ποιοῦντα ἁμαρτήματα. M. Cornill adopte la leçon du grec, mais restitue à tort עול pour rendre ἁμαρτήματα. Je dis à tort, car Ezéchiel lui-même semble avoir voulu prévenir toute erreur. Notre verset, qui est le début d'un paragraphe, est, en effet, parallèle à celui qui commence le développement suivant (vers. 14) : והנה הוליד בן וירא את כל חטאת אביו אשר עשה « Et voici [le père injuste] donne naissance à un fils qui, voyant *tous les péchés commis par son père...* »

אח serait donc ici pour חטאות, de même que dans Ben Sira il remplace peut-être חטא.

Or, comme dans Ben Sira aussi, cette altération s'explique d'autant mieux qu'elle figure dans un chapitre criblé d'incorrections flagrantes. Ainsi, au verset 9, ומשפטי שמר לעשות אמת est sûrement une faute pour לעשות אתם..., ce qui est attesté non seulement par le grec τοῦ ποιῆσαι αὐτά, mais surtout par Ezéchiel lui-même. Cf., même chapitre, 19, את כל חקותי שמר ויעשה אתם ; xx, 21, ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם (cf. encore *ib.*, 19). — Au verset 17 de ce même ch. XVIII, autre corruption, qui produit un contre-sens. Parlant de l'homme de bien, le prophète dirait : מעני השיב ידו « il détourne sa main du pauvre ». Or, comme le montrent le grec et toutes les phrases stéréotypées de ce développement, il faut ...מעול « il détourne sa main de l'iniquité ». Enfin, verset 7, dans חבולתו חוב ישיב, ainsi que l'attestent les versets 12 et 16, qui sont la reprise de la même énumération où figurent ces mots, חוב est une dittographie de חבול [2].

[1] Voir Smend, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, 2e éd., 1880.

[2] Et non la corruption de שוב, comme le croit M. Cornill.

V. — Le chapitre XXI n'est pas moins remarquable par les nombreuses altérations qui en font parfois un *rébus*. Les unes se rectifient aisément, d'autres ont résisté jusqu'ici à tous les efforts, tels les versets 15 *b*, 18, 33. C'est à point nommé dans ce chapitre que va s'offrir à nous notre mot אח là où il n'a rien à faire. Au verset 20, effectivement, on lit : כתתי אבחת חרב אח עשויה לברק : מעטה לטבח. De quelque facon qu'on interprète le restant du verset, אח ne répond à rien ; mais il figurait déjà dans l'exemplaire du traducteur grec, qui, comme le Targoum [1], y voit une exclamation — interprétation d'ailleurs erronée, car אח, dans ce cas, est toujours précédé de אמר « dire ». Le rapprochement de ce verset avec 14 et 15, qui en sont la réplique, montre que notre mot est de nouveau une altération :

אמר חרב חרב הוחדה וגם מרוטה למען טבח טבח הוחדה למען
היה לה ברק מרטה

« Dis : le glaive, le glaive a été aiguisé et fourbi. C'est pour égorger qu'il a été aiguisé, pour donner des éclairs qu'il a été fourbi. » Le parallélisme oblige, non seulement à corriger מעטה en מרטה et peut-être אבחת en טבחת, mais encore, n'était le participe עשויה, à voir dans אח le reste de מוחדה ou de הוחדה [2]. Mais comme le participe עשויה ne cadrerait pas avec un autre participe le précédant, mieux vaut considérer אח comme le substitut de חרב, que le prophète aime à répéter dans ce chapitre (cf. 15 déjà cité, 16 היא הוחדה חרב והיה מרטה, et 19).

VI. — A quoi est due cette attraction qu'exerce le ח sur le mot אח? Sans doute, à la loi du moindre effort. La lettre, étant isolée, a fait penser à un copiste paresseux au mot le plus court dont elle est la partie principale. Mais encore faut-il supposer que, dans ces différents passages, seule la lettre ח était écrite dans l'exemplaire qui a servi au copiste du texte consacré. De quel droit tabler sur la possibilité d'un pareil procédé d'écriture? Au lieu d'aligner des arguments confirmatifs [3], nous signalerons tout de suite dans le chapitre XVIII d'Ezéchiel, que nous venons d'étudier en partie, la démonstration, en quelque sorte mathématique, de cette hypothèse. Le verset 18 est, en effet, ainsi conçu : אביו כי עשק עשק גזל גזל אח « Si son père a commis des extorsions, des vols de *frère*. » Inutile de faire res-

[1] Suivi par les commentateurs juifs : Menahem b. Sarouk, Raschi, David Kimhi.
[2] M. Cornill lit חדה.
[3] Voir *Revue*, XXXIV, p. 39, et s. et mon *Ecclésiastique*, I, p. XLVI.

sortir l'étrangeté d'une pareille expression. Heureusement avec Ezéchiel et surtout dans les chapitres de dialectique, rien de plus facile que de retrouver sa pensée. Comme il exprime ses idées sous plusieurs faces en se servant des mêmes termes, le parallélisme devient un instrument de précision parfait. Or, d'une part, et naturellement, dans les autres phrases exprimant le même cas, ne paraît jamais le mot אח. Ainsi, verset 7 : גזלה לא יגזל ; 12 : גזלות גזל ; 16 : וגזלה לא גזל. D'autre part, on voit que dans tous ces versets, c'est גזלה, et non גזל, qui est employé. Sans le moindre doute, il y avait aussi גזלה au verset 18, mais, par suite d'un accident, le ה final se trouvait quelque peu éloigné du ל et, comme le ה dans l'ancienne écriture se distingue à peine du ח, le copiste ici encore a résolu l'abréviation à sa façon habituelle [1]. Mais cette aventure, si instructive, ne s'est produite qu'assez tardivement ou dans un seul exemplaire d'Ezéchiel, car la Septante n'avait pas ce mot embarrassant [2].

Il paraîtra étrange que des accidents de cette nature se constatent seulement dans certains morceaux. Mais ceux qui étudient avec soin et d'une manière continue le texte biblique et ses versions constatent un phénomène digne d'attention, c'est que fautes de copistes et erreurs de traduction se produisent généralement par *groupes*. Cette observation n'est pas indifférente pour la critique des textes.

VII. — N'y a-t-il pas, au reste, d'autres exemples d'une pareille méprise, toujours à propos du mot אח, ailleurs que dans Ezéchiel? En voici un qui ne prête à aucun doute et qui nous est fourni par les Proverbes (XVIII, 19) :

אח נפשע מקרית עז ומדינים כבריח ארמון

Pour éclaircir ce logogriphe, on a supposé que le מ de מקרית signifie à lui seul « est plus fort que » [3]. La phrase voudrait dire : « Un frère offensé est plus fort qu'une citadelle puissante, et les disputes sont comme les verrous d'un palais. » Mais le parallélisme exige, dans le premier hémistiche, un mot abstrait, qui soit le pendant de מדינים « disputes ». En tout cas, l'introduction d'un

[1] C'est pour cette raison que dans le commentaire de Ben Sira, VII, 3, j'ai proposé la correction חרישי עולה.

[2] Cette explication, à mon avis, vaut bien celle de M. Cornill. Pour lui, אח au verset 18, provient du אח du verset 10, déjà corrompu et serait ainsi le plus ancien vestige de cette altération ! Remarquez que M. Cornill, lui aussi, se sert de notre conjecture, sans le savoir, à propos de מעני = מעול et de אח = חדה.

[3] Les exemples d'Isaïe, x, 10, ופסילהם מירושלם, et de Job, XI, 17, ומצהרים יקום חלד, qu'on cite à l'appui de cette interprétation, ne sont rien moins que sûrs.

frère dans la phrase serait hors de propos. Enfin, le niphal נפשע, outre qu'il n'est jamais employé dans la Bible, aurait difficilement ce sens. Je hasarderai, conformément au principe esquissé plus haut, l'hypothèse suivante : אח indique seulement la présence d'un ח, lequel était peut-être pour חזק. Le verset aurait été ainsi conçu : חזק פשע מקריה עז « L'offense est plus forte qu'une citadelle puissante. » De la sorte, l'essentiel ne ferait pas défaut.

VIII. — Ibn Djanah, qui, comme on le sait, a été le premier à faire la critique paléographique du texte biblique, a encore signalé un autre אח qu'il explique de la même façon qu'en Ezéchiel, XVIII, 10 ; c'est dans ce verset de Psaumes, XLIX 8, : אח לא פדה יפדה איש [1]. D'après lui, ce serait l'abréviation de אחד. Le remède est pire que le mal, car la phrase ainsi reconstruite ne serait pas hébraïque. Ce qu'il faut retenir de la remarque du savant grammairien, c'est la suspicion qui doit s'attacher à ce mot ici encore, où il ne se justifie pas. Je ne me charge pas, au surplus, de retrouver celui qu'il a remplacé.

IX. — Si le principe qui a rendu compte des altérations qui viennent d'être passées en revue est fondé, il est vraisemblable qu'il ne s'applique pas seulement à la lettre ח; autrement il faudrait trouver la raison spécifique de ce cas particulier, ce qui paraît malaisé. Est-il d'autres mots, monosyllabiques ou non, qui soient ainsi parfois la solution fautive d'une abréviation, tel est le problème. C'est un ordre de recherches que je me permets de proposer à ceux qu'intéressent ces questions paléographiques.

ISRAEL LÉVI.

[1] Il faudrait, en tout cas, faire de אח, non le sujet, mais le complément direct du verbe. On dit bien אחיך ...איש, mais non איש ...אח. C'est là l'interprétation de Raschi et d'Abraham ibn Ezra, entre autres.

LE NOM D'ABRAHAM[1]

Il serait téméraire de ma part de vouloir redire ici l'histoire complète des investigations auxquelles on s'est livré et des théories, théologiques ou philologiques, qui se sont fait jour depuis des milliers d'années au sujet du changement de nom de l'ancêtre d'Israël. Je veux seulement attirer l'attention sur quelques points de linguistique, intéressants à mon avis, qui semblent être restés dans l'ombre. Si je m'attribue par ignorance ou inadvertance une idée ou une remarque appartenant à autrui, je ne demande pas mieux que de la restituer à qui de droit ; et, si toutes mes observations par hasard ne sont pas neuves, je n'aurai qu'à m'excuser d'avoir mal suivi la marche des études en Europe et en Amérique.

La tradition veut que l'Éternel, en se manifestant sous le nom de שַׁדַּי, ait métamorphosé le nom de אַבְרָם en אַבְרָהָם et celui de שָׂרַי en שָׂרָה. Il est clair qu'on ne saurait voir dans ces deux appellations une allusion discrète au tétragramme, comme certains bons esprits ont voulu l'insinuer, car nous apprenons que Moïse a le premier connu l' « Éternel », Dieu n'étant apparu aux patriarches que comme « le Tout-Puissant », selon la traduction vulgaire du mot Schaddaï. Et il ne sera pas hors de propos de délimiter l'emploi de שַׁדַּי, nom divin que s'attribue l'Éternel au moment où il impose à Abram la forme allongée d'Abraham. La terreur n'accompagnait pas toujours « le Tout-Puissant », car dans la Genèse, où il se montre six fois, il promet à Abraham une nombreuse postérité et la possession de Canaan (XVII, 1 et suiv.); il est invoqué par Isaac pour appeler

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale.

sur la tête de Jacob la bénédiction octroyée à Abraham (XXVIII, 3 et s.); il renouvelle à Jacob les assurances qu'il a données jadis à son aïeul (XXXV, 11 et s.); il garantit la faveur et la miséricorde aux fils d'Israël (XLIII, 14); il est de nouveau considéré comme le dispensateur des biens et de la prospérité famliale (XLVIII, 3, allusion au ch. XXXV); c'est lui enfin qui doit bénir Joseph entre tous (XLIX, 25). Dans aucun de ces passages il n'y a l'ombre d'un sentiment de crainte ou d'une menace quelconque, bien que les traditions remontent très haut, car le passage בן פרת יוסף est vraiment archaïque, et, si le narrateur place la scène de la théophanie du chapitre XXXV à Béthel, Jacob sur son lit de mort dit qu'il en a eu la vision à Luz, comme de juste, puisque tel était l'ancien nom de la ville avant qu'elle eût revêtu un caractère sacré. L'Exode ne mentionne שַׁדַּי qu'à titre historique (VI, 3) pour faire ressortir l'importance de la réforme religieuse attribuée à Moïse. Les Nombres (XXIV, 4, 16) le mettent à deux reprises dans la bouche du voyant Balaam : avant d'entamer la bénédiction proprement dite, il commence chacune de ses poésies par une phrase consacrée, qui parle du spectacle du Schaddaï; d'après elle, c'est El qui commande (אִמְרֵי אֵל), 'Elyon qui sait (דַּעַת עֶלְיוֹן), Schaddaï qui voit (מַחֲזֵה שַׁדַּי). Le bien-être du peuple choisi est intimement lié à ses succès guerriers et au déclin rapide de ses voisins, forcément ses ennemis, — dans l'imagination d'un homme étranger à Israël, quoique apparenté de près avec lui. Vivant dans la vallée de l'Euphrate, il est certainement un représentant de la race arabe, comme en témoigne la sollicitude du roi Balaq lorsqu'il fait accompagner ses notables moabites de cheyks madianites, et comme en fait foi le nom même de בלעם, dans lequel on doit voir le vocable בָּלַעْ, « qui arrive à ses fins » avec la mimation sabéenne : ceci n'a pas lieu de nous étonner, car nous n'ignorons pas combien les Yéménites étaient enclins à la divination, et le passage du غ à l'*ayin* simple (Βαλαάμ en grec) pourrait s'expliquer par la forme *dialectale* (himyaritique) du nom, à moins que les inscriptions ne viennent apporter un démenti à notre conjecture, ce qui nous amènerait tout au plus à conclure qu'à l'époque de la transcription de l'onomastique biblique en grec le souvenir de l'origine de בלעם n'était pas très net dans l'esprit des Juifs d'Alexandrie.

Dans le livre de Ruth, l'Éternel et « le Tout-Puissant » représentaient une seule et même entité, envisagée sous deux points de vue différents : Ruth appelle sur elle-même le châtiment de

l'Éternel si elle abandonne Noémi ; et cette dernière, rentrée à Bethléem, dit à ses anciennes connaissances que « le Tout-Puissant » lui a rendu la vie bien amère, l'Éternel l'a ramenée vide dans sa patrie, l'Éternel s'est prononcé contre elle et « le Tout-Puissant » l'a maltraitée.

Dans le livre décevant de Job, où est décrite une nature semblable à celle de l'Éthiopie [1], dans ce livre où l'on trouve tant de choses et où l'on se heurte à tant d'énigmes, nous voyons apparaître : יהוה, אֵל, אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים et שַׁדַּי. Le premier joue un rôle prépondérant dans le prologue et l'épilogue, c'est-à-dire dans la bouche du narrateur, qui l'emploie aussi chaque fois qu'à partir du ch. XXXVIII il met Dieu en scène et répartit les questions et les réponses entre Job et l'Éternel ; nous noterons toutefois que le tétragramme est absolument exclu du poème, c'est-à-dire des vers qui en composent la chaîne. Là où il est question des rapports de la Divinité avec le monde, même dans les parties en prose, on a recours à un autre nom : החנם ירא איוב אלהים, בני האלהי׳, וברכו אלהי׳, ירא אלהים ארץ הטוב נקבל מארץ האלהים ; ולא נתן תפלה לאלהים. אש אלהים (ch. I) ברך בני אלהים אלהים (ch. II). Il n'y a comme exception que la fameuse parole de résignation de Job : ה׳ נתן וה׳ לקח יהי שם ה׳ מברך, où la bénédiction est adressée au nom de l'Éternel et ne va pas directement à יהוה.

Dans tout le poème אלהים, אלוה, אל, שדי sont considérés comme des synonymes ; c'est tout au plus si on peut encore reconnaître quelques faibles traces de l'origine de ces noms ou de la physionomie divine imprimée à chacun d'eux dans la conscience de la race qui en a fait la fortune. Je crois distinguer dans אֵל le caractère personnel, quoique élevé, dont est susceptible le Ilu babylonien : il est le Sage, le Juge, il n'admet pas la discussion et il est jaloux de son autorité, il est partout et gouverne tout. אלוה est l'équivalent de l'arabe إِلَٰه ou إِلَٰهٌ, dans lequel l'idée de terreur est bien rendue ; nous pouvons, en négligeant les diverses acceptions de nouvelle formation qui se sont greffées sur le radical ألا à la suite de l'importance prise par le substantif dérivé de cette racine, remonter encore aujourd'hui à la source du développement inhérent au groupe de lettres en question et consulter à cet effet, soit les dictionnaires indigènes, soit même Beidhâwî au seuil de son grand commentaire sur le Coran :

[1] יַרְדֵּן, XL, 23, est un nom commun = נָהָר et נָחַל ; הַיַּרְדֵּן, le Jourdain dans l'ancienne langue n'avait pas plus le caractère d'un nom spécialement propre que הַנָּהָר, l'Euphrate, et הַיְאֹר, le Nil.

وقيل من أَلِهَ اذا تحيّر اذ العقول تتحيّر فى معرفته او من أَلِهْت الى فلان اى سكنت اليه لأنّ القلوب تطمئنّ بذكره والارواح تسكن الى معرفته او من أَلِه اذا فزع من أمرٍ نزل عليه وآلَهَهُ غيرُه أجاره اذ العائذ يفزع اليه وهو يُجيره حقيقةً او بزعمه او من أَلِه الفصيل اذا وَلِع بأمّه اذ العباد يُولَعون بالتضرّع اليه فى الشدائد او من ولِه اذا تحيّر وتخبّط عقله

« On a fait venir *Allah* de *aliha, être éperdu*, parce que l'esprit demeure interdit lorsqu'il cherche à le connaître ; on l'a rapproché de *alihta ilâ folânin, tu t'es réfugié chez quelqu'un*, car le cœur trouve le repos en l'invoquant et l'âme recouvre la tranquillité en le connaissant ; on a pensé aussi à *aliha, avoir peur de quelque chose qui vous survient*, et *âlahahu gheirahu, prendre sous sa protection*, puisque dans l'angoisse on se réfugie en lui, et il vous accorde sa sauvegarde en réalité ou en imagination ; on a comparé l'expression *aliha 'lfasîlu, le faon ou tel autre petit s'est serré contre sa mère*, quand il la désire ardemment, — de même les fidèles le désirent ardemment lorsqu'ils lui adressent leurs supplications dans le malheur ; enfin on a rappelé qu'on emploie *waliha, être dans le trouble*, pour dire qu'un homme dans la consternation a perdu la raison. »

Le sens est bien celui de *craindre*, de *chercher un refuge*, de *se blottir contre sa mère*, d'*être éperdu* (cf. Job, XXXVII : על אלוה נורא הוד). La poésie montre que ce n'est pas là un songe creux dû à la fantaisie des lexicographes ou des docteurs en théologie ; car voici deux fragments de vers très probants que cite l'auteur du célèbre dictionnaire لسان العرب :

أَلِهتُ اليها والركائِب وُقّف ; أَلِهْتَ إلينَا وَالحوادثُ جَمَّةٌ

« Débordé par les événements, tu t'es réfugié chez nous » ; « J'ai couru à elle pendant une halte du convoi ».

Il ne s'agit pas ici de la force qui est contenue dans אֵל ; l'א initial est faible (אֱלוֹהַּ en hébreu = אלהא en araméen ; les Arabes disent communément لاه en laissant tomber le son prosthétique), — ce sont le ל et le ה qui expriment le sentiment de la peur au moyen d'une interjection tout à fait naturelle. L'homme se sent dans la main de אלוה, il l'invoque, il comprend que son âme et sa vie viennent de lui, il reçoit la morale par son inspiration. Mais

voyez comme le milieu influe sur la religion ; quand Élihou fils de Barachel (doublement consacré à אל !) paraît en scène, lui qui appartient à cette tribu de Boûz que Jérémie rencontre à côté de Dedan (région du golfe Persique) en se dirigeant vers la Médie (Jér., xxv), lui qui par conséquent est sous le charme de la civilisation chaldéenne, c'est אל qui se substitue à אֱלוֹהַּ en maint endroit (Job, xxxii-xxxvii) et en remplit les fonctions ; ce n'est pas à dire que אלוה soit pour lui un terme inconnu, mais il paraît plutôt être un nom qui est employé à cause de Job (xxxiii, 12, 26 ; xxxv, 10 ; xxxvi, 2 : xxxvii, 15, 22). Quant à שדי, nous le voyons faire parallèle tantôt à l'un et tantôt à l'autre ; mais s'il a abreuvé d'amertume l'âme de Job comme celle de Noémi (Job, xxvii, 2 : וש' המר נפשי ; Ruth, i, 21 : כי המר שדי לי מאד), il est celui dont l'homme fait ses délices (Job, xxvii, 10 : אם על ש' יתענג ; xxii, 26 : כי אז על ש' תתענג) ; il est terrible (vi, 4 : כי חצי ש' עמדי ; xxiii, 16 : וש' הבהילני), mais il est juste (viii, 3 : ראם ש' יעות צדק), il enlève aux violents et aux tyrans leur héritage (xxvii, 13 : ונחלת עריצים מש' יקחו), aussi Job ne le renie-t-il pas (*ib.*, 11 : אשר עם ש' לא אכחד), c'est lui qu'on supplie (viii, 5 : ואל ש' תתחנן), c'est lui qui donne l'intelligence (xxxii, 8 : ונשמת ש' תבינם), c'est lui qui octroie la vie (xxxiii, 4 : ונשמת ש' תחייני). Les deux derniers passages extraits du discours mis dans la bouche d'Élihou montrent encore une fois que le nom de ש' était fort populaire.

Il reste אלהים, qui désigne une abstraction, *la divinité* (מבית עבדים — « de la maison de servitude » ; אדונים קשה — « une domination dure » ; ימי נעוריה — « l'époque de sa jeunesse » ; בן זקנים — « un enfant de vieillesse ») et exige le singulier de l'attribut. Tout comme אדונים קשה, car lorsque Abraham annonce כי התעו אותי א' « Des dieux m'ont fait errer », il s'adresse à des païens en leur langage, lui qui naguère avait parlé ainsi pour son propre compte ; ses idées n'étaient pas encore assez répandues pour qu'il dédaignât dans une conversation amicale avec un tyran l'expression usuelle et familière. אלהים ne reçoit pas l'article dans le poème et n'en est accompagné qu'au cours de la narration qui l'encadre, laquelle, pour être ancienne, n'en est pas moins rajeunie à l'instar des récits et explications en prose des râwîs arabes. Tandis que l'introduction parle des בני האלהים, comme les Coreïchites parlaient des بنات الله (filles d'Allah), on retrouve la même expression dans le poème, sans l'article, qui donne à la divinité

une physionomie définie et individuelle; l'Éternel du sein de la tempête proclame (XXXVIII, 1) :

ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים

« Lorsque chantèrent en chœur les étoiles du matin, et que tous les fils de divinité firent entendre leurs acclamations. »

Il est probable qu'un écho de אלהים se répercute dans l'invocation insolite أَللَّهُمَّ; ce qui est certain, c'est que أَللّٰه n'est ni אלהים ni même אלוה; le א prosthétique si faible n'a pu créer la palatale forte qui tranche tellement sur le son mouillé qu'offre le *lâm* ordinaire. أَللّٰه est bien et dûment une combinaison de אֵל avec אֱלוֹהַּ, de ال avec إِلٰه, qui est devenu לא, comme nous l'avons montré plus haut. La première syllable n'est pas l'article banal, qui jamais n'a pris une pareille consistance; c'est un nom indépendant, le nom du Dieu fort, qui vient s'agglutiner avec le nom du Dieu redouté, du Refuge suprême — أَل لٰه —, et le contact des deux *lâm* prononcés avec une horreur religieuse forme le son plein qui a traversé les âges; c'est quelque chose de semblable à la composition du tétragramme.

Plus tard ה' prend le contre-pied de שדי, comme jadis אל ou אלוה; aussi le narrateur de la Genèse (XVII, 1) met-il en cause ה' quand l'antique tradition employait les anciens noms :

וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי,

et Joël (I, 15), aussi bien qu'Isaïe (XIII), — les deux prophètes ont mainte expression commune — s'écrie :

אדה ליום כי קרוב יום ה' וכשד משדי יבוא
(הילילו כי קרוב יום ה' כשד משדי יבוא).

Cependant les prophètes évitent de prononcer un nom dont l'étymologie populaire est trop cruelle, surtout soulignée de cette façon, chose probablement familière au peuple, mais que les penseurs de la nation avaient si bien dédaignée que nous ne l'avons pas rencontrée jusqu'ici. Ézéchiel, le rude visionnaire dont le cœur était israélite et l'imagination chaldéenne, tremble au son de la voix, au bruit des pas du « Tout-Puissant » ; il les a entendus, il les connaît, puisqu'ils lui servent de terme de comparaison pour définir le bruissement d'ailes qui remplit l'air lors de l'évo-

lution des Bêtes sacrées et des Chérubins (I et X) : כקול אל ש׳ בדברו, כקול ש׳ בלכתו. Enfin ש׳ paraît dans l'hymne relativement moderne que nous a transmise le Ps. XCI, 1 : בצל ש׳ יתלונן, où le fidèle pense à la protection sûre de la majesté divine, et dans le Ps., LXVIII, qui est tellement obscur dans sa sauvage beauté : בפרש ש׳ מלכים בה תשלג בצלמון (v. 15), mots qui nous reportent aux images chères à Balaam. Nous avons fini le cycle de שדי.

Observons que l'on a bien dit אֵל שַׁדַּי, mais qu'on n'a jamais accouplé le nom ש׳ au tétragramme, tandis qu'il n'est rien de plus naturel que d'invoquer אֵל אלהים ה׳ et même ה׳ אלהים, אֵל ה׳ dans les adjurations solennelles (Jos., XXII, 22). אלוה, qui semblait contenir en germe le terme אל, a été encore plus jalousement isolé de tout contact avec les autres vocables ; de même que ש׳, il ne supporte pas l'adjonction d'un pronom, car le seul cas où la règle souffre une exception זו כחו לֵאלֹהוֹ — est sujet à caution, vu que Habacuc décrit le Chaldéen qui ravage tout sur son passage et réduit les fortunes en poudre en faisant remonter sa puissance à la protection divine, — non pas à celle qui provient de l'Éternel, car le prophète proteste aussitôt avec véhémence

הלא אתה מקדם ה׳ אלהי קדשי לא נמות,

mais évidemment à celle qui émane du Panthéon babylonien ; et alors il faut lire לאלהיו ; le י a disparu, peut-être simplement par suite d'une orthographe défectueuse, comme il y en a tant d'exemples dans la Bible, et peut-être à cause du scrupule religieux d'un scribe qui n'a pas voulu qu'on pût un seul instant attribuer un semblant de force à de faux dieux et a évité la confusion qu'il craignait, en supprimant le pluriel malgré sa signification abstraite dans la plupart des passages de l'Écriture.

שדי est vraiment un nom propre tout comme אלוה ; seulement le redoublement du *daleth* a égaré d'abord le vulgaire, ensuite les prophètes, puis les savants sur une fausse piste. Le caractère de שדי ne concorde pas avec l'acception fondamentale de שדד, détruire, ravager. Ceux qui, se rendant compte du peu de rapport qu'il y a entre eux, ou devenus subitement inquiets à propos du י final, ont pensé le rattacher à שָׂדַי et ont cherché dans un parallélisme ingénieux la divinité des champs à côté de celle des bois (אֵל ; cf. אֵלָה, אלון), n'ont pas assez fait attention à la différence sensible, mais réelle, qui sépare le *ś* du *s* nourri. Aussi ne nous arrêterons-nous pas à une étymologie aussi hasardée ; nous

allons examiner en toute tranquillité d'esprit si שַׁדַּי peut venir en ligne directe de שדד, — nous savons que des générations reculées en avaient l'intime conviction, mais n'ont-elles pas voulu nous faire croire que קַנִּי vient de קָנָה? S'il en était ainsi, שַׁדַּי correspondrait à une forme arabe سَدَّى, qui serait le féminin de سَدَّان ; cf. سَلْمَى et سَلْمَان. Or זַבַּאי, qui chez Esdras et Néhémie se présente sous la forme זַכַּי et זַכִּי (en syr. ܙܰܟܳܝ), vient de זָכָה ; בַּגַּי se rattache à بَغَى *désirer ardemment, suivre quelqu'un*. Donc שַׁדַּי est pour moi un dérivé du radical سَدَى, qui se prononce שדא ou שדי en araméen ; il signifie *étendre la main* et, dans la forme intensive (ou causative), *combler de bienfaits* : سَدْىٌ est souvent mis à côté de نَدْىٌ : والسَّدَى المعروف وقد أَسْدَى اليه سَدًى وسَدَّاه عليه ابو عمرو أَزْدَى اذا اصطنَعَ معروفًا وأَسْدَى اذا اصلح بين اثنين « *sadâ*, c'est le bienfait ; on dit *asdâ ileihi sadân* et *saddâhu 'aleihi, il l'a comblé de faveurs ;* Abu 'Amr prononçait *azdâ* quand il s'agissait de *faire du bien*, et *asdâ* quand il était question de *réconcilier deux personnes brouillées ensemble* », dit le Lisan el-Arabe. — La bienfaisance et la concorde — tel est le domaine de שַׁדַּי d'après son étymologie vraie ; et alors on saisit pourquoi il a en partage la bénédiction, l'abondance, les sentiments de jouissance et de bien-être. Ni שְׁדֵה ni שֵׁד n'ont rien à voir avec l'Être qui, pour être tout-puissant, n'en est pas moins le « dispensateur des bienfaits ».

Schaddaï veille sur Abram et sa famille ; il leur promet toute sorte d'avantages moraux et matériels et, comme cela a lieu lors de toute initiation, modifie le nom du patriarche et de sa compagne évidemment dans un but de pronostication agréable. Pour Sarah il est clair qu'elle devient « Princesse » au lieu de שָׂרַי, qui indique le *rebut* au même titre que les *choses exquises* et *de choix*, si nous en croyons les Arabes, chez lesquels شَرًى est un mot d'usage courant, à moins qu'on ne préfère, ce qui me paraîtrait excessif, voir dans Saraï un terme géographique, *la région de l'Euphrate :* والشَّرَى الناحية وخَصَّ بعضهم به ناحية النهر. Elle devient שָׂרָה, qui n'exige pas d'explication, mais entraîne à des réflexions douloureuses sur les souffrances de l'humanité, puisque les Bédouins ont tiré leur mot شَرّ, *le mal*, du mot même qui en hébreu signifiait *le Prince ; שָׂרָה Princesse*, شَرَّةٌ *méchante*.

Ces rapprochements fréquents avec la langue arabe sont légitimes, non seulement au point de vue de la philologie, mais encore au point de vue de l'histoire ; car la destinée d'Abraham est intimement liée aux traditions de la Péninsule. הָגָר n'est-elle pas la première مُهَاجِرَة ? La Caaba n'est-elle pas pleine de souvenirs d'Abraham ? La Genèse (xxv) ne rattache-t-elle pas explicitement au patriarche la généalogie des peuples de la Péninsule et de ses abords immédiats ? Ésaü ne s'est-il pas établi dans l'Arabie Pétrée ?

Sans vouloir exagérer la portée des traditions et la valeur des légendes, on doit leur accorder un certain crédit, — tantôt elles révèlent un état d'âme curieux, tantôt elles relatent à leur façon des événements historiques, tantôt elles concentrent sur elles-mêmes la vérité comme en un foyer lumineux ; je ne parle pas des récits forgés à plaisir et inventés de toutes pièces pour soutenir une opinion personnelle, ce qui n'est point le cas dans l'objet de nos investigations actuelles. Les Amalécites, qui ont occupé jadis des territoires immenses et qui sont, d'après la Genèse, descendants d'Ésaü et, d'après les Arabes, proches parents des Syriens, ne se plaçent dans leur vrai jour que si on les considère à travers les récits de Tabarî, Masoûdî, le *Livre des Chansons* (III, 12; XIII, 109 ; XIX, 94 ; cf. X, 48), Ibn Khaldoûn et les historiens de la Mecque. Caussin de Perceval (*Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islam*, I, surtout 20, 22, 23 et 168) a essayé de faire reposer le tout sur la base des données historiques et chronologiques de la Bible, mais il a envisagé la question sans critique et sans discussion ; néanmoins son résumé est clair et succinct, et l'on peut y avoir recours si on craint d'affronter les originaux. Les Israélites ont vécu côte à côte avec Amaleq, et la tribu de Qatoûrâ vint les rejoindre du Yémen (v. Wüstenfeld, *Chroniken d. St. Mekka*; *Kit. el-'Aghâni*, III, 108 jusque 112, etc.). L'analogie avec קטורה, dont tous les enfants sont des Arabes, est frappante ; le nom même de קטורה (קְטוֹרֶת, قُطْر, قُطُورَة) montre son affinité avec la région thurifère du Yémen. Il est bon de noter que les traditions arabes mettent parfois les قَطُورَاء en rapport avec le héros éponyme des Amalécites, ce qui est l'indice d'un croisement de races, conséquence naturelle d'une vie en commun sur le territoire de la Mecque.

C'est là aussi que toutes les peuplades sus-mentionnées se rencontrèrent avec la tribu de Djorhom جُرْهُم, dont le nom a quelque

analogie rythmique avec celui de אברהם. جِرْم signifie, comme on sait, corps, volume ; جُرام *gros*, et, par suite, animal d'une corpulence visible, *lion* ; جِرْهَام veut dire, en outre : *qui agit avec vigueur et promptitude ;* dans le Divan des Hodzeilites, pièce XXIII, v. 5 à la p. 64, j'ai relevé le mot جراهة que le commentateur explique par مُغتَلِمة, c'est-à-dire *en chaleur*. Or جرهم, comme on voit, est une espèce d'intensif de جرم. جمر = se réunir, se rassembler; جَمار = tout le peuple ; puis جَمْهَر = rassembler le peuple, et جُمهور, c'est la multitude, la foule. زَمَرَ = exciter ; زمرٌ = violent ; et زَمْهَرَ = (les yeux) s'injectent de sang, étincellent de colère ; مُزَمْهِر = violemment courroucé. كَرَفَ = (كَرَفَ الشيء) شَمَّهُ وكَرَفَ الحمارُ اذا شَمَّ بول الاتان ثُمّ رفَعَ رأسه وقلب شفته ... وكذلك الفحلُ اذا شمَّ طَرُوقَتَه ثُمّ رفع رأسه نَحْوَ السماء وكشَّر حتى تَقْلُصَ شفتاه et المُكْرَهِفّ = انتشر الذكرُ واكْرَهَفَّ الذكرُ المنتشر المُشْرِف (c.-à-d. flairer l'urine d'une femelle en retroussant les babines — pour le premier mot ; et pour l'augmentatif — agité du penchant sexuel et en rut) — عُلادَى = fort, robuste ; عَلْهَدَ = nourrir bien un enfant. قُرْب, pl. أقراب = flancs, hypocondres, à partir des hanches jusqu'au bas-ventre ; قَرْهَب = bœuf, gros et âgé, من الثيران المُسنّ الضخم. عَلِبٌ = gros bouc des montagnes ; عَلْهَبٌ = bouc, daim aux longues cornes ; un poète a dit وعلهبًا من التيوس عَلَّا, où عَلَّا a le sens de grand (عظيمًا) ; on emploie علهب en parlant d'un homme de grande taille ou de grand âge. Un vers cité par le *Lisân al-arabe :*

اذا قَعِسَت ظُهُورُ بَناتِ تَيْم تَكَشَّفُ عن عَلَاهِبَةِ الوُعُولِ

décrit les jeunes filles de Teïm, qui, lorsqu'elles se cambrent sur leurs reins, découvrent des cornes longues et puissantes de chevreuils. El-Azharî veut y voir une allusion au ventre de ces jeunes beautés, je crois plutôt qu'il s'agit de leurs jambes faites au tour. فَرَدٌ = seul, incomparable ; فرهود فرْهد = lionceaux ;

se dit aussi d'un jeune homme gras et joli, comme nous disons « un lion » d'un mangeur de cœur et d'un élégant de salon (قرهود pl. قراهيد doit certainement être une mauvaise leçon, et il faut lire فراهيد, en biffant l'autre mot dans Kazimirsky, bien que certains lexicographes arabes l'admettent, mais El-Azharî le rejette avec raison). سَرَفَ = donner trop à manger à un enfant, gaspiller pour lui la nourriture; سَرْهَفَ = donner très bien à manger, أَحْسَنَ غِذَاءَهُ ; السَّرْهَفَةُ نِعْمَةُ الغذاء.

J'ai à ma disposition soixante-dix radicaux de ce genre; quelques-uns sont des emprunts faits au persan ; les autres rentrent dans la catégorie des radicaux précités, sauf dans les cas où les termes de comparaison nous échappent par suite de notre connaissance imparfaite de l'ancienne langue arabe. Voilà assez d'exemples pour prouver que le radical trilitéral, agrémenté d'une forte aspiration avant la finale, prend naturellement une signification plus importante, plus intense, plus marquée ou plus distinguée ; c'est sous l'impulsion d'un mouvement irréfléchi dans la gorge, sous le coup d'une poussée d'air spontanée, comme dans l'interjection *ahah* à côté d'un *ah* prolongé, que s'est modifié le mot. Il est constant que dans les langues sémitiques l'expression trahit le sentiment et en suit tous les méandres ; de là les différentes nuances de gutturales, les formes intensives, etc.

Telle fut aussi l'origine du nom אברהם, quand אברם devint un personnage important, un chef de clan redouté, le fondateur d'une religion nouvelle. Les Arabes disent إِبْرَاهِم إِبْرَهِم ou إِبراهيم, à peu près comme ils disent جُرَاهِم de جرم. Les Yéménites, il est vrai, employaient comme nom propre أَبْرَهَة, et l'on connaît les diminutifs بُرَيْة et أُبَيْرِه à côté de بُرَيْهِم ; or les diminutifs sont sujets à de pareilles éliminations, mais les chefs de l'Arabie Heureuse ont pu parfaitement être nommés ainsi sans qu'il y eût aucune réminiscence : en effet, أَبْرَه veut dire « qui a la carnation blanche », circonstance qu'une mère pouvait tenir à honneur de souligner dans une contrée où les unions avec des individus de race noire ont de tout temps été fréquentes ; on sait combien, malgré tout, les Abyssins tiennent à ce qu'on ne les confonde pas avec les

Chankalas, et 'Antar, le chevalier sans peur et sans reproche, a suffisamment souffert à cause de la couleur de sa peau.

Si je me décide à mettre אברם — אברהם en parallèle avec جرم — جرهم, il est clair que j'estime que le א est prosthétique, comme dans אַשְׁבֵּעַ, אַשְׁבֵּל, אַרְגֹּב, אַרְוֵד, אֶפְרַיִם, אֶפְרָת. Aussi ne voudrais-je pas l'identifier avec אֲבִירָם, qui est un mot composé et forme toute une proposition.

La cosmogonie musulmane indique la naissance de la pluie de la façon suivante (*Prairies d'or*, III, éd. Barbier de Meynard, I, 49-50) : فيمطر ما يشآء من سمآء الى سمآء حتى ينتهى الى موضع يقال له الابرم فيوحى الى الريح فتحمله الى السحاب « obéissant à la volonté divine), elle (la mer qui est sous le trône, sous le כסא הכבוד) transmet d'un ciel à l'autre la quantité de pluie fixée par Dieu, jusqu'à l'endroit nommé *el-abram*. Dieu commande ensuite au vent, et il porte l'eau aux nuages ». أُبْرُم signifie : *ce qui est bien tordu et tressé ;* le poète Ka'b b. Zoheïr a, dans un vers que j'ai rencontré au tome III du العِقْد الفريد, p. ١٠٠, vanté une main de femme en disant qu'elle était كَفًّا أُبْرُمًا, tandis que 'Omar b. Abî Rebî'âh emploie pour la même métaphore, dans son divan, l'expression مجدولة الخلق.

Mais ce n'est pas à dire que je tienne à rattacher absolument אברם à أُبْرُم, car telle n'est pas du tout ma pensée ; je n'ose même pas affirmer que l'on doive reconnaître dans le nom du patriarche une allusion à sa constance et à sa fermeté, car, sans nous éloigner de l'arabe ancien tel qu'il nous a été transmis, nous pourrions encore nous souvenir du sens particulier de بَرِم, *être abreuvé de dégoûts ;* أَبْرَم, *tourmenter, importuner sans cesse*, les épreuves qu'il subit suffisant à justifier cette appellation ou s'y appliquant fort aisément. Je n'ignore pas qu'il est sorti d'Our Kasdîm et qu'il est loisible de chercher dans la riche nomenclature babylonienne quelque chose de plausible.

Cependant j'attirerai l'attention sur ce fait, insignifiant en lui-même, mais qui acquiert une certaine portée, lorsqu'il est destiné à corroborer tout ce qui a été dit plus haut : on a essayé d'interpréter de diverses manières l'étymologie de בִּלְהָה et de זִלְפָּה, les suivantes de Léa et Rachel ; or, en lisant l'ouvrage ou plutôt la compilation d'un auteur inconnu, longtemps attribuée à El-Djâḥiṭh

et intitulée المحاسن والأضداد, dans l'édition qu'en a donnée van Vloten, j'ai été frappé de trouver, au chapitre du mariage (محاسن التزويج), nos deux noms employés comme termes communs pour célébrer les qualités requises d'une fiancée.

وكلّ هضيم الكَشْحِ خفّاقةِ الحَشَا
قَطوف الخُطا بَلْهَآء وافرةِ العَقْلِ (p. ٢١٨)

disait un poète très ancien : « Élancée, le ventre droit et plat, trottant menu, *belhâ*, d'une intelligence étendue ». Donc بَلهآء ne saurait signifier *stupide*, ni *simple* ou *innocente* dans la mauvaise acception de ces termes. Le *Lisân al-arabe* consacre au radical بله un article plein d'enseignement, duquel nous extrayons les passages qui nous concernent :

ورجُل أَبْلَهُ بَيِّنُ البَلَهِ والبَلاهةِ وهو الذى غلب عليه سلامة الصدر وحُسْنُ الظَّنّ بالناس لأنّهم اغفلوا أمر دنياهم « Un homme *ablah* est doué de *balah* ou de *balâha;* c'est celui qui est parfaitement insouciant dans sa bonne opinion des gens ; en effet, ces personnes négligent la vie pratique » — ceci est une définition purement religieuse de ceux qui sont simples d'esprit ; aussi Mahomet a-t-il pu déclarer : أكثر اهل الجنّة البُلْهُ, « la majorité des gens du Paradis est formée par les simples d'esprit », en concordance parfaite avec la lettre de l'Évangile ; et l'on est allé jusqu'à proclamer : هم الغافلون عن الدنيا وأهلها وفَسَادهم وغِلّهم فاذا جاؤا الى الامر والنهى فهُم العُقلآء الفُقهآء « Ce sont ceux qui ne s'occupent pas du monde, ni des gens du monde, de leur corruption et de leurs sentiments malveillants ; quand ils arrivent au chapitre de ce qui est permis et de ce qui est défendu, ils se trouvent être les hommes éclairés et qui tranchent les matières par leur autorité » — il est vrai que c'est Aḥmed b. Ḥanbal qui définit ainsi les jurisconsultes canoniques.

Comme on voit, nous avons là une théorie relativement nouvelle qui se lie aux principes du christianisme et qui ne saurait être prise directement en considération pour nous éclairer sur le sens à attribuer au nom de la mère de Dan et de Nephtali ; mais il est utile de se rendre compte de la fortune des mots quand on veut leur arracher leurs secrets. Jusqu'à présent nous sommes restés plus ou moins dans le domaine de l'hébreu בִּלְהָה ; mais nous

arrivons à l'application de l'épithète en question aux femmes, et nous lisons :

والمرأةُ بلهآء وانشد ابن شميل

ولَقَدْ لَهَوْتُ بطفلةٍ مَيّالةٍ بَلهآءَ تُطْلِعُنى على اسْرارها

« J'avais badiné avec une enfant aux airs penchés, *naïve*, qui me découvrait ses secrets. »

أراد أنها غِرٌّ لا دهاء لها فهى تُخْبِرنى بأسرارها ولا تَفْطَنُ لما فى ذلك عليها وانشد غيره

من امرأةٍ بَلهآء لَمْ تُحْفَظْ ولَمْ تُضَيَّعِ

« D'une femme ignorant tout de la vie, réservée dans ses manières, constamment entourée de soins. »

يقول لم تُحْفَظْ لعفافها ولم تُضَيَّعْ ممّا يقُوتها ويصُونها فهى ناعمة عَفيفةٌ والبلهآء من النسآء الكريمة الغريرة المغفَّلة

La première, charmante enfant, ne pensait pas à mal et n'avait pas de ruse le moins du monde ; dans le second passage il est fait mention d'une femme bien élevée, chaste et délicate, inexpérimentée dans les choses de l'existence, parce qu'elle n'a jamais manqué de rien au sein de sa famille et qu'elle a été servie à souhait par un personnel respectueux et dévoué.

وقال لبيد عَلِهَتْ تَبَلَّهُ فى نهآء صُعَائِدٍ والرواية المعروفة عَلِهَتْ تَبَلَّدُ والبُلَهْنيّةُ الرَخاء وسَعَةُ العيشِ وهو فى بُلهْنيّةٍ من العَيْش اى سَعَةٍ ... وعَيْشٌ أَبْلَهُ واسعٌ قليل الغُموم

Dans sa *qasîdah*, Lébîd décrit une biche, et non seulement il existe la version تَبَلَّدُ pour تَبَلَّه, mais de Sacy et Arnold ont imprimé sur la foi des mss. تَرَدَّد. Quoi qu'il en soit, ce vers ne nous regarde pas, attendu qu'il s'agit là tout uniment de l'acception vulgaire : *être interdit, demeurer stupide, se sentir embarrassé.* Par contre, أَبْلَه, appliqué à l'existence d'un être humain, équivaut à *aisée, exempte de soucis.*

Donc בְּלָהָה est un mot qui s'applique à merveille à une femme

délicate qui ne connaît rien de la lutte pour la vie, et un nom pareil est de bon augure pour la petite fille qui vient de naître.

Quant à זִלְפָּה, nous en avons la clef à la page suivante (٢١٩) du même ouvrage de notre anonyme : « On raconte que 'Omar b. El-Khaṭṭâb [Dieu lui témoigne sa bienveillance !] disait : Épouse une femme brune, au nez droit et petit, aux prunelles noires تَزَوَّجْها سَمْرآءَ ذَلْفآءَ عَيْنآءَ ». La forme du nez a de tout temps joué un rôle important dans l'appréciation de la beauté d'une femme, si bien qu'elle a hanté l'imagination d'un Pascal : « Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé ». Et Molière, sans se douter qu'il répétait un mot d'Omar, disait dans le *Sicilien* : « Toutes demandent les mêmes choses : un teint de lis et de roses (ce qui correspond, toutes proportions gardées, à سمرآء, par rapport au teint noir, basané ou rouge des autres sous les tropiques), un nez bien fait, une petite bouche et de grands yeux vifs et bien fendus. » Pour ce qui est de la bouche, une sorte de pudeur a pu retenir 'Omar.

C'est encore sous son règne que nous retrouvons, dans les vers d'un Médinois exilé sur l'ordre du potentat pour éviter un adultère présumé possible, le nom que nous cherchons. On lit, toujours dans le même ouvrage, à la p. ٢٨٨ :

وَمَا لِيَ ذَنْبٌ غَيْرَ ظَنٍّ ظَنَنْتَهُ وَبَعْضُ تَصَادِيقِ الظُّنُونِ إِثَامُ
وإِنْ غَنَّتِ الذَّلْفَاءُ يَوْمًا بِمُنْيَةٍ فَبَعْضُ أَمَانِيِّ النِّسَاءِ غَرَامُ

« Je n'ai péché que dans l'idée que tu t'es faite, et il arrive qu'à force de vouloir que l'idée soit juste on tombe dans l'injustice. Et si la Zelfa (ou Zilpa) a un jour chanté un désir, il arrive bien que des désirs de femme soient ardents. » La belle se nommait-elle ainsi, ou le jeune poète la désigne-t-il par un compliment, un hommage à sa grâce ? J'incline plutôt vers la seconde opinion, car 'Omar n'a pas essayé de reconnaître l'identité de la chanteuse, et il n'est pas probable que l'exilé ait commis une indélicatesse qui friserait la délation.

Ainsi בִּלְהָה et זִלְפָּה se coudoient dans le livre d'anecdotes arabes comme dans la Genèse ; ce sont tantôt des femmes en chair et en os, tantôt un idéal proposé à l'amour des jeunes gens. Je pourrais ajouter qu'en amharique, ብልህ se dit aujourd'hui de toute personne intelligente et avisée ; en ghéez, la gutturale finale est plus

forte, mais le ghéez n'est pas l'ancêtre de l'amharique, non plus que le slavon d'église n'a engendré le russe.

En résumé, nous croyons pouvoir affirmer qu'à côté de l'influence chaldéenne, les générations patriarcales ont dû compter avec les droits du sang, et que, par conséquent, l'arabe détient la clef de maint mystère de la Bible : c'est à lui qu'il faut s'adresser pour avoir une idée nette de שַׁדַּי, qui fut le Dieu un d'Abraham, c'est à lui encore qu'on demandera le sens de la métamorphose du nom même du premier patriarche hébreu.

Saint-Pétersbourg, 1/13 juin 1903.

DAVID DE GUNZBURG.

CONTRIBUTIONS
A LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE
ET DES PAYS VOISINS

(SUITE [1])

VI

LE PEUPLE DE SIR'ALAI VAINCU PAR SALMANASAR

Salmanasar, ayant, dans la sixième année de son règne, franchi l'Euphrate, près de Kar-Sulman-Acharid, reçut dans la ville de Pitrou, sur le fleuve Sagouri, le tribut des rois de la région, puis il gagna la ville de Khalman, où il sacrifia au dieu Dadda. Il atteignit ensuite les villes d'Irkhoulini, chef du pays d'Amat : Adiinnou, Machgaa (ou Bargaa), Arganaa, la cité royale. Après le sac des palais d'Arganaa, il marcha sur Qarqara, la ville royale, et y mit le feu. 1,200 chars, 1,200 cavaliers, 20,000 hommes d'Adadidri de Damas ; 700 chars, 700 cavaliers, 10,000 hommes d'Irkhoulini d'Amat ; 2,000 chars, 10,000 hommes d'Akhabbou du pays de Sir'alai ; 500 hommes du Gou'aï, 1,000 hommes du Mououzraai, 10 chars, 10,000 hommes de l'Irkanataai, 200 hommes de Matinou-Ba'al d'Arvad, 200 hommes de l'Ousanataai, 30 chars, 10,000 (?) hommes d'Adounou-Ba'al de Siannaai (ou Sizanaai), 1,000 chameaux de Gindibou d'Arbaai....., 1,000 hommes de Ba'asa, fils de Roukhoubi, du pays d'Amanaai. Douze rois se présentèrent au combat. Ils furent défaits et poursuivis de la ville de Qarqara jusqu'à la ville de Gilzaou (ou Kirzaou), 1,400 cadavres furent jetés dans l'Oronte [2].

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXXV, p. 185 ; t. XLIII, p. 161 ; t. XLIV, p. 29 ; t. XLV, p. 165, et t. XLVI, p. 184.

[2] Amiaud et Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar*, II, p. 39-41 ; *Monolithe*, II, 81-99.

L'inscription du *Monolithe*, de laquelle ce récit est extrait, peut être complétée par celle du *Premier Taureau* : « Je partis de Khalman et m'avançai vers la ville de Qarqara. Adadidri, roi du pays d'Imerichou, Irkhoulini du pays d'Amat, avec douze rois du bord de la mer, se confièrent mutuellement dans leurs forces et se jetèrent à ma rencontre pour livrer combat et bataille. Je pris leurs chars, leur matériel de guerre. Pour sauver leur vie, ils gagnèrent les montagnes; je m'embarquai sur des bateaux et fis route vers le milieu de la mer[1]. »

L'inscription de l'*Obélisque* (59-66) assigne pour alliés à Adadidri, du pays d'Imerichou, et à Irkhoulini les rois du pays de Khatti et du bord de la mer.

Ainsi le conquérant, parti des rives du Sadjour, affluent de droite de l'Euphrate, livra une grande bataille aux confédérés dans la vallée de l'Oronte et les poursuivit jusqu'au bord de la mer. Bien qu'il soit difficile de préciser ses étapes, on reconnaît sans peine que, pour atteindre la vallée de l'Oronte, Salmanasar dut suivre la voie antique, connue par la carte de Peutinger et par les Itinéraires d'Antonin, et passant par :

Hierapolis, Ἱεράπολις, de Ptolémée, aujourd'hui Membedj,

Bathnas, Βαῖνα, de Ptolémée, aujourd'hui Tell Batmân, dans l'oued Botnan,

Bersera, ou Callicome,

Calcida, Cahi, de Peutinger, Χαλκίς, de Ptolémée, aujourd'hui Kinnesryn,

Arra, aujourd'hui Ma'arrah en- Nu'man, ou Telémannas, forteresse voisine de Ma'annah en- Nu'man, d'après Yaqût, Θελμενισσός, de Ptolémée, par corruption Temmeliso, Teumeuse.

Ici la voie se bifurquait pour mener à Apamée (aujourd'hui Kala'at em Mudik) d'une part, à Epiphania (aujourd'hui Hama) d'autre part.

Qarqar, pour Winckler[2], serait le nom d'Apamée avant la domination séleucide, mais le nom primitif d'Apamée, d'après Malala[3], aurait été Φαρνάκη. Hommel[4], opposant au grand rôle que certaines inscriptions de Sargon[5] assignent à Qarqar dans l'histoire du peuple d'Amat le silence gardé par les documents assyriens sur la ville de Hama, propose au contraire de retrouver Qarqar à

[1] *Id.*, p. 37-39; *Taureau*, I, 15-19.

[2] *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., I, p. 43.

[3] Malala, p. 203.

[4] Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 608.

[5] Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons; Annales*, l. 24, p. 7, et *Fastes*, l. 33-35, p. 103.

Hama. Cette thèse nous séduit, parce qu'elle conduit Salmanasar plus près du littoral vers lequel il se dirigea après la bataille.

Il châtie, en effet, l'un des ligueurs, Matinou-Baal d'Arvad, qui avait amené deux cents fantassins, contingent bien modeste, mais admissible pour un chef insulaire.

Les pays d'Ousanat et de Sianna, qui figurent après Arvad sur la liste des confédérés, ont été rapprochés par Hommel[1] des villes d'Ousnou et de Siannou des inscriptions assyriennes :

« Les villes Ousnouou, Siannou, Z[imirra], Ra[ouch]pounou sur la côte de la mer jusqu'à la montagne Saoui, qui limite (?) le Liban, la montagne Ba'lisapouna jusqu'à la montagne Ammana, la montagne du bois Ourkarinou, le pays de Saou en entier, le district de la ville Kar-Dadda, la ville Khatarikka[2]. »

« Les prisonniers de guerre de Kouti, Bit Sangibouti, 1,200 Illilaéens, Nakkabéens, Boudéens dans les villes..... Simirra, Arkaa, Ousnouou, Siannou sur la côte de la mer, j'essaimai[3]. »

« Les villes Gououbla, Simirra, Arqaa, Zimarra....., Ousnouou, [Siannou], Ri'rabaa, Ri'sisoun....., villes sur le bord de la mer supérieure. Six chefs (comme administrateurs) je plaçai. La ville Raachpououna sur la mer supérieure[4]..... »

« Les villes Khatarikka, Gou[oubla], Simirra, Arqa[a], Ousnouou, Siannouou, Ri'sisouou[5]. »

Toutes ces listes géographiques vont du Sud au Nord.

On reconnaît immédiatement dans Gououbla la Goubla des tablettes d'Amarna, le Byblos des anciens, aujourd'hui Djebaïl ; dans Simirra la Tsoumour des tablettes d'Amarna, la Σιμύρα, de Ptolémée ; dans Arqaa la ville de ce nom des anciens ; mais il faut procéder à une exploration méthodique de la côte pour retrouver les sites des autres localités.

Presque en face de l'île Ruad se trouvent Amrit, l'antique Marathos[6], et Tortose, successivement appelé Antarados[7] et Constantina[8]. A 10 minutes au nord de Tortose, la Mina, petit port antique en arrière d'un récif qui s'avance en mer et se redresse au Nord

[1] Hommel, *loc. cit.*, p. 609.

[2] Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat Pileser III*, p. 21 ; *Annales*, 126-127 ; la restitution Z[imirra] paraît erronée.

[3] *Id.*, p. 25 ; *Annales*, 145-146.

[4] *Id.*, p. 79 ; *Petites inscriptions*, I, 2-4.

[5] *Id.*, p. 85 ; *id.*, II, 41-44.

[6] Pomponius Méla (I, 12), Ptolémée (V, 15), Pline (V, 17), Strabon (XVI, p. 453), Arrien (II, 13).

[7] Ἀντάραδος de Ptolémée, Anterado des Itinéraires, Andarado de la carte de Peutinger.

[8] Cédrène, *Hist.*, p. 246.

parallèlement à la côte; 50 minutes plus loin, le village de Qarnoun [1]. Puis successivement (10 min.) traversée du Nahr-el-Housein (10 min.) Ain et — Tin (25 min.), Kh. Nacif avec de nombreuses ruines sur la plage (30 min.), Tell-Bouçireh ou Bsiri (25 min.), Zemrin ou Zemreh, vieille ville assise sur une colline, chef-lieu d'un district du même nom (35 min.), traversée du Nahr-Marqiye.

Cette rivière a gardé le nom d'une localité antique, « la ville de Maraqyah sur la côte, ancienne cité avec territoire étendu », de Dimachki, Aracli ou Maraclea-Aracli [2], siège d'un évêché au VIe siècle, mutatio Maraccas de l'*Itinéraire de Jérusalem*, à 10 milles de Balaneas et 16 d'Antaradus. Le site de cette localité antique a été récemment retrouvé par M. Dussaud au khrab Mar'iyé [3].

On parvient ensuite (1 h. 10) à Ain-Frary, puis à une rivière Nahr-el-Boz (Nahr-ol-Banias de Dschihannuma); près de là, vastes ruines d'une ville de Karnoun, sur le bord d'un petit havre jadis fortifié, fréquemment visitées par les insulaires de Ruad, qui les exploitent comme carrière, derniers vestiges de la Carne antique.

Contournant les hauteurs que couronne le château médiéval de Markhab, on passe au cap ἀκρωτήριον καλούμενον Βαλανέας du *Stadiasmus maris magni*, puis l'on franchit l'oued Mehica, aussi appelé Nahr-Banias, du nom d'un village voisin qui perpétue le souvenir de la ville antique de Balanée [4].

Plus loin (1 h.), ruines de Rei-es-Sin (identifiées par M. Rey avec le château médiéval d'Ericium), (20 min.) la rivière Djobar (Nehr-ol-Burdj de Dschihannuma) avec un pont ruiné et quelques substructions antiques, (20 min.) la rivière Huseisan [5], exutoire

[1] Ce port ne doit pas être confondu avec le Κάρνος τὸ ἐπίνειον τῆς Ἀράδου de Strabon (XVI, p. 753), ni avec le Carne de Pline. Strabon répartit les localités de la côte en trois groupes : groupe de Laodicée, côte des Aradiens, enfin Ἔνυδρα et Μάραθος; il observe qu'Arad se dresse en face d'une côte sans port entre le havre de Carnos et Marathos, ce qui exclut toute idée de voisinage entre le débarcadère d'Arad et Amrit. Pline sépare de même très nettement Marathos en Phénicie, de Carne en Syrie. Artémidore, cité par Étienne de Byzance, rapproche formellement Carnos de Paltos : Ἔστι Κάρνος καὶ συνεχὴς Πάλτος εἰς Γαβάλα; par contre, les indications du *Stadiasmus Maris Magni* pourraient s'appliquer à la Mina de Tortose : il y aurait eu alors deux Carne.

[2] Peut-être la quatorzième Ἡρακλεία d'Étienne de Byzance.

[3] R. Dussaud, *Voyage en Syrie* (octobre-novembre 1895), p. 22-26.

[4] Βαλανεία de Strabon, Βαλανεῖα de Ptolémée, Balane de Pline et des Itinéraires antonins, civitas Balaneas du *Pèlerin de Jérusalem*, Baleis de la carte de Peutinger. Le site de la vieille cité a été retrouvé par M. Rey sur un plateau de la rive droite de la rivière, visité depuis par M. Favre (*Banias et son enceinte cyclopéenne*, Revue archéologique, avril 1878).

[5] M. Dussaud porte sur sa carte Nahr Hurseisoun.

du marais Heuschun, à l'est duquel des ruines étendues ont été signalées par Thomson; enfin (45 min.) le Nahr-es-Sin ou Nahr-el-Melek et, sur la rive gauche, les ruines de Ras-Beldeh-el-Melek, qui marquent le site de l'antique Paltos [1], près duquel les anciens plaçaient un tombeau de Memnon [2]. Le port se trouvait au nord de la ville et à un mille au sud des récifs qui constituaient le cap ἀκρωτήριον Βραχίων.

A 30 min. de Rei-es-Sin, on franchit le Nahr-Munaileh ou Moileh, et presque aussitôt après le Nahr-Sukas. Au Nord-Est, Tell-Sukat; à l'embouchure, sur le bord d'une petite baie, existent de vastes ruines, qui répondent au χωρίον Παλτηνῶν placé par le *Stadiasmus* à 30 stades de Paltos. A une heure de là, le Nahr-Aïn-Burghaz : près de l'embouchure se trouvait un petit port signalé par le Stadiasmus. Une demi-heure et l'on arrive à Jebelli [3]. Continuant à progresser vers le Nord, après avoir passé plusieurs cours d'eau [4], on atteint les bords du Nahr-er-Rûs (pont en ruines). Cette rivière baigne le pied d'un tertre de 12 mètres de relief, couvert de substructions attestant l'existence d'une ville entourée d'une muraille et d'un fossé profond et par endroits fort large. Ces ruines portent le nom de Qala'at-Ma'alin. La rivière s'appelait jadis le Plotos, comme nous l'apprend le *Stadiasmus* : Ἀπὸ Γαβάλων εἰς ποταμὸν πλωτὸν καλούμενον στάδιοι μ' [5]. Le Portulan de Marius Sanuto [6] l'appelle le fleuve Lena : a portu siquidem Lacœy ad faucem fluminis Lenæ per meridiem navigando milia sunt decem [7]. La remarque faite par M. Rey que presque toujours les écrivains médiévaux placent Lena à l'embouchure du fleuve Fossa de Beldo prouve bien que le véritable nom du cours d'eau était Belda, corruption de Plotus et que les ruines de Ma'alin correspondent bien à Lena. M. Rey nous apprend encore que

[1] Πάλτος de Strabon et de Ptolémée, Paltos de Pline, Pomp. Méla et Cicéron, Πάλτος πόλις Συρίας d'Etienne de Byzance, Πάλτος de l'Eparchie de la Syrie Ire d'Hiéroclès, Paltos de la carte de Peutinger, à 8 m. de Balneis et 8 m. de Gabala.

[2] Strabon, XV, p. 728.

[3] Γάβαλα de Strabon, Ptol., Et. de Byz., Malala, Gabala de Pline, Gabela des itinéraires Antonins et de la carte de Peutinger, Gavala du *Pèlerin de Jérusalem*.

[4] Kh. ed Dhahab, ruine très voisine de Jibelli (Rey, *Colonies franques en Syrie*, p. 338).

[5] Ce passage a donné lieu à différentes interprétations. Certains ont voulu voir dans πλωτος le mot grec navigable, et admettre la disparition du vrai nom du cours d'eau. D'autres ont pensé que le passage du *Stadiasmus* se rapportait à une rivière Plotos. Ils nous ont paru avoir raison.

[6] Rey, *Les Périples de Syrie*, p. 8.

[7] Le *Stadiasmus* compte 200 (σ') stades de l'embouchure du Plotus à la pointe sur laquelle est assise la cité de Laodicée : il faut lire ρ' ou 100 stades. De même, la distance de l'embouchure du fleuve à Balaneas doit être rectifiée, σ' étant mis à la place de ο'.

Lena s'appelait également Beona : ce qui permet de rapprocher cette localité de Raaspouna des inscriptions assyriennes.

A une heure du Qala't-Ma'alin, le Nahr-Moudioukeh [1], une demi-heure le Nahr-es-Senobar, une heure le Nahr-el-Kebir.

Si des fouilles confirmaient l'identification proposée de Qala'at-Ma'alin avec Raspoun, on pourrait fixer Zimarra à Zemreh, Ousnonou à Banias, Siannou aux ruines voisines du Nahr-Huseisan, S..... au Ras-Beldeh-el-Melek, Ri'raba au Tell-Sukat, Ri'sisou à Jebelli.

La position des pays d'Ousanat et de Sizana est par là même bien fixée. En retrouvant une région de Ri'raba au delà de Sizana, on est amené à l'identifier avec le pays d'Arbaai, dont le contingent est inscrit à la suite de celui de Sizana. On se refuse d'autant plus à souscrire à l'idée de Glaser [2] d'une intervention de l'Arabie que, dans la région considérée, il existait, au temps des croisés, un *vallis camelorum* [3].

La liste des confédérés énumère quatre des peuples dans l'ordre géographique. Il est naturel de penser que le même ordre a été suivi dans la rédaction de toute la liste et que le peuple d'Irkanat nommé avant Arvad doit être cherché entre Qarqar et la côte. Il figure dans la ligue avec 10 chars et 10,000 hommes, ce qui indique un pays assez étendu mais en partie montagneux. La région de Safita répond assez bien à cette condition : il s'y trouve, d'ailleurs, une ruine d'un temple à colonnades appelée Rehaneah [4]; ce nom se rapproche plus d'Irkanat qu'Arca, Irqata des tablettes d'Amarna, siège du temple de Vénus Arcitis de Macrobe (*Saturn.*, I, 21); on pourrait toutefois, à l'appui de l'opinion contraire, invoquer le texte de Lampride [5] faisant naître Alexandre Sévère dans le temple d'Alexandre le Grand, *apud Arcenam urbem*.

Irkanat suit sur la liste les gens du Mousraai, formant un contingent de 1,000 hommes. On ne saurait un instant s'arrêter à la pensée de l'intervention d'une troupe égyptienne, mais on doit se rappeler le passage de Strabon, délimitant le territoire du Marsyas, dépendant de Béryte :

Μέχρι καὶ τῶν τοῦ Ὀρόντου πηγῶν, αἱ πλησίον τοῦ τε Λιβάνου καὶ τοῦ Παραδείσου καὶ τοῦ Αἰγυπτίου τείχους περὶ τὴν Ἀπαμέων γῆν εἰσι [6].

[1] Près de l'embouchure du Nahr es Senobar, ruine de Kala'at em-Medik, *château du doigt* (Rey, *Colonies françaises*, p. 337).
[2] Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, p. 264.
[3] Ritter, *Die Erdkunde*, *Syrien*, 810, 893.
[4] Ritter, *loc. cit.*, p. 833.
[5] *Alex. Severus*, 5.
[6] Strabon, l. XVI, p. 756.

Ainsi Strabon place l'une des trois sources de l'Oronte près d'un Αἰγυπτίον τεῖχος, traduisant sans doute Mousour par Egypte. La première de ces sources est celle du Mar-Maroun ou Hermel, que les Arabes considèrent comme la véritable source en l'appelant Aïn-el-Asi. La seconde, d'après la savante dissertation de M. René Dussaud[1], doit être cherchée à Djousiyé. La troisième était sur les confins de l'Apamène et par conséquent plus au Nord. Si l'on songe à certain propos des gens de Nayim recueilli par Thomson, d'après lequel l'abaissement de l'ancien niveau du lac de Homs serait dû à la diminution du débit des grandes sources d'Aïn-et-Tannour et de Hermel[2], on n'hésite pas à voir dans la source Aïn-et-Tannour la troisième source de l'Oronte visée par Strabon : l'habitat des gens du Mousrai se trouve par là même déterminé. La loi géographique se poursuit donc.

Comment dès lors pourrait-on admettre que les 500 hommes du Guai qui précèdent sur la liste les gens de Mousrai sont des gens de Kusri sur la côte de Cilicie? Cette opinion est absolument insoutenable, quoiqu'on n'ait aucune identification à suggérer.

Le dernier nom de la liste des confédérés est Ba'asa, fils de Roukhoubi, du pays d'Amanaa : il fournit un contingent de 1,000 hommes, mais aucun char, ce qui donne à penser qu'il habitait un pays montagneux. On a voulu voir dans ce Ba'asa un Ammonite, mais les inscriptions se rapportant indiscutablement au peuple d'Ammon nous font connaître sous Tiglat-Pileser Sanipou (mahazou) Bit-Am-ma-na-a-a; sous Sennachérib Boudouilou (mahazou) Bit-Am-ma-na-a-a; sous Asarhaddon Poudouilou char Bit-Am-ma-na; sous Asourbanipal Amminaadbi char (mâtou) Bit-Am-ma-na. Il ne s'agit pas davantage de l'Amanus que les Assyriens écrivent Khamanou. Winckler[3], se fondant sur le passage du Cantique des Cantiques : « Viens du Liban, bien-aimée, viens du Liban, descends de la cime de l'Amana, de la cime du Senir et du Hermon (IV, 8) », songe à l'Antiliban, et l'on pourrait être tenté de se ranger à sa manière de voir, en remarquant que le chef du pays d'Amana est un Baasa, fils de Roukhoubi, que le roi de Çoba, contemporain de David, s'appelait Adadézer ben Rehob[4], et enfin que le territoire de Beth-Rehob avoisinait Dan[5]. Mais, à l'encontre de cette opinion, il faut remarquer : 1° qu'Adadézer ben Rehob disposait d'une nombreuse

[1] R. Dussaud, *Triparadisos*.
[2] Ritter, *loc. cit.*, p. 1005.
[3] Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 2e série, I, p. 3.
[4] II Sam., VIII, 3.
[5] Juges, XVIII, 29.

cavalerie et de chars [1] ; 2° que les relations de voisinage entre Arka, les villes de la côte et la montagne Ammana sont bien établies par le passage précité des *Annales* de Tiglat-Pileser III et par une autre inscription du même souverain :

7..... le pays Arqaa,
8..... sur la lisière de la montagne Ammanana [2].

Pour ces motifs, on repoussera l'identification du pays d'Amanaa soit avec le pays transjordanique d'Ammon, soit avec l'Antiliban.

Reste à préciser la région à laquelle appartenait le pays de Sir'alaai. Le grand nombre de chars qu'il met en ligne indique un pays de plaines; ce pays, ne dépendant ni de Damas, ni de Hamah, ne pouvait être que la vallée entre le Liban et l'Antiliban, la Bekaa. Le peuple de Sir'alai était-il le peuple d'Israël ou un autre peuple tirant, par exemple, son nom de Sera'in, localité de la rive gauche du Litany ? La question mérite, à coup sûr, examen.

On a, à l'encontre de la première solution, fait remarquer que, dans les textes assyriens, Israël est toujours appelé « Maison d'Omri » :

Tyr, Sidon, Khoumri (Rammanirari III, *Inscript.* 3, 12).

Abilakka jusqu'à la frontière de Bit-Khoumria (Tiglat-Pileser III, *Pet. Insc.*, I, 6) [3].

Samirina et tout le pays Bit-Khoumria (Sargon, *Ann. de la salle XIV*, 15) [4].

Le conquérant de Samaria et tout Bit-Khoumria (*Id.*, *Pavés*, IV, 32) [5].

Mais les objections adressées à la seconde identification paraissent décisives. Tous les peuples araméens combattus par David habitaient à l'est du Jourdain. Hamah bornait au nord la terre d'Israël : les textes suivants ne laissent subsister aucun doute : « Voici la fête qu'en ce temps fit le roi Salomon et avec lui toute la réunion d'Israël, immense assemblée venue de Hamath au torrent de Miçraïm » (I Rois, VIII, 65) ; « Ce fut lui (Jéroboam) qui restitua à Israël sa frontière depuis l'entrée de Hamath juqu'au Yam-Haaraba » (II Rois, XIV, 25) ; « Car Iahvé a l'œil sur Aram et sur toutes les tribus d'Israël et sur Hamath qui est à sa frontière, sur Çor (Tyr) et sur Sidon qui possèdent la sagesse »

[1] II Sam., VIII, 5.
[2] *Keilschriftliche Bibliothek*, I, p. 191.
[3] Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat Pileser III*, p. 78-81.
[4] Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, p. 83.
[5] *Id.*, p. 149.

(Zach., IX, 1-2). La frontière d'Israël et de Hamath a pu varier, mais il n'y a jamais eu d'état tampon. Par conséquent, Sir'alai est bien décidément Israël.

Il a paru nécessaire de préciser, avec une rigueur qui n'avait pas été recherchée jusqu'ici, l'habitat du peuple de Sir'alai, parce que l'on aurait pu, en invoquant tour à tour des données chronologiques et des données historiques, perpétuer l'indécision.

Dans le premier ordre d'idées, on a, en effet, objecté que Salmanasar, dans la sixième année de son règne, lutta contre Akhabbou, chef des Sir'alai, et que, dans la dix-huitième année, il reçut le tribut des rois de Tyr, de Sidon et de Ya'oua mâr Khoumri; qu'entre la mort d'Achab et l'avènement de Jéhu, deux rois, Ochozias et Joram, se succédèrent sur le trône d'Israël, le premier régnant deux ans (I Rois, XXII, 52), le second douze ans (II Rois, III, 1) et qu'il s'écoula, par suite, entre ces deux événements une période de quatorze ans et non de douze ans. M. Rost a proposé, pour résoudre la difficulté, de placer la bataille de Qarqar au printemps de 854, la mort d'Achab au siège de Ramoth-Guilead et l'avènement d'Ochozias à l'automne de 854, la mort d'Ochozias à la fin de 853, la fin du règne de Joram au printemps de 842.

Il est plus difficile de concilier la participation d'Achab à la bataille de Qarqar en qualité de vassal du roi de Damas, et l'attaque dirigée la même année par Achab, secondé par le roi de Juda, contre la ville de Ramoth-Gilead, qui appartenait alors au roi de Damas. Les livres bibliques attribueraient au roi de Damas le caractère non pas d'un suzerain, mais celui d'un vassal d'Achab, et ils sont muets sur la participation d'Achab à une guerre contre les Assyriens.

Tous ces rapprochements sont embarrassants; aussi fallait-il pouvoir arriver par une voie géographique à bien établir l'identité de Sir'alai et d'Israël suggérée par la linguistique et la paléographie[1].

G. MARMIER.

(*A suivre.*)

[1] Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 356-371.

LES PRÉCEPTES DES NOACHIDES

Les préceptes des Noachides, dont il est si souvent question dans la littérature juive, n'ont pas encore été, me semble-t-il, suffisamment expliqués. Un exemple de l'incertitude qui règne sur cette question m'est fourni par la façon dont il en a été parlé tout dernièrement encore dans cette *Revue*. M. J. Bergmann a relevé quelques passages des Pseudo-Clémentines où l'on insiste sur des préceptes identiques aux préceptes appelés noachidiques [1]. Un passage des *Homélies*, VIII, 23, porte : « Ne vous confiez pas en les idoles, ...ne tuez pas, ne commettez pas d'adultère, ne haïssez pas ceux qui ne le méritent pas, ne volez pas. » Or, ce passage est conçu en termes trop généraux pour être mis en rapport avec les préceptes noachidiques : « Ne vous confiez pas en les idoles », n'est pas une défense absolue de l'idolâtrie ; l'interdiction de l'adultère est d'une portée moindre que celle de l'inceste (גלוי עריות), qui est énoncée parmi les préceptes donnés aux Noachides ; la défense de la haine et du vol ne figure pas parmi les préceptes imposés à ceux-ci. Ainsi, à part la défense du meurtre, il n'est pas un seul de ces préceptes qui coïncide avec les lois noachidiques ; on n'est donc pas fondé à voir dans le passage précité le canon de ces lois.

Je ne puis davantage reconnaître que le poème du *Pseudo-Phocylide* soit basé sur ces préceptes, comme le veut J. Bernays [2]. Sans doute, la phrase : αἷμα δὲ μὴ φαγέειν εἰδωλοθύτων δ'ἀπέχεσθαι (« ne mangez pas de sang et gardez-vous d'offrir des sacrifices aux idoles », ligne 32 [3]) contient deux lois noachidiques formelles, car la défense du sang est identique à celle qui défend de consommer un membre d'un animal vivant (אבר מן החי),

[1] *Revue*, XLVI, 91. Au même endroit, il faut lire μεταλαμβάνειν pour μεναταμβάνειν.

[2] Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, I, 252. Le renvoi à Bernays manque chez Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr.*, 3e éd., III, 128.

[3] C'est Bergk seulement qui place cette phrase dans le texte, Bernays ne l'accepte pas.

et les sacrifices idolâtriques se confondent avec le culte des idoles (עבודה זרה); mais, à part ces rapprochements, on ne peut pas trouver, dans tout ce long poème, deux phrases consécutives qui coïncident avec des prescriptions noachidiques. Le poème est imprégné d'un esprit monothéiste et humanitaire non équivoque, mais cet esprit va beaucoup plus loin que les lois noachidiques établies par les rabbins. Tout ce qu'on peut dire, en somme, c'est que l'idée que les païens sont également soumis à certaines lois est analogue à l'affirmation des rabbins que des préceptes furent aussi donnés aux Noachides. Peut-être est-ce encore trop dire, car le *Pseudo-Phocylide* ne contient que des exhortations ; on y chercherait en vain l'idée que la révélation ou la volonté divine a imposé des lois même aux païens. Le poème grec n'a pas le caractère d'une révélation, il est basé sur la philosophie, la spéculation.

Le groupe des *sept* préceptes n'apparaît donc nulle part dans la littérature hellénistique et dans la littérature chrétienne primitive. On y trouve, par contre, le groupe de *trente* préceptes, sur lequel M. Bergmann produit un passage du plus haut intérêt : « Hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus *triginta* ex se gignit mandata, secundus vero qui *sexaginta*, tertius vero, qui *centum* (*Récognitions*, IV, 36). » Le groupe de *trente* préceptes est connu également de saint Jérôme, qui en parle à propos du verset de Zacharie, XI, 13, c'est-à-dire du même passage auquel le Talmud et le Midrasch rattachent ces commandements : « Judæi istum locum malitiose interpretantes, triginta argenteos triginta legis mandata commemorant quæ facere jubeantur in lege, et rursum triginta sex alia, quæ prohibeantur in lege. » Ainsi saint Jérôme fait une distinction entre les commandements positifs (מצות עשה) et les défenses (מצות לא תעשה), et cette distinction est juste, car c'est ainsi seulement que le sens de cette aggada devient clair. Le groupement des préceptes repose, en effet, sur certaines sections de la Tora, et ces sections contiennent des prescriptions aussi bien positives que négatives [1]. On cite, au nom du Tannaïte R. Siméon b. Yohaï, trois de ces sections, ce sont : une section sur l'offrande et la fête pascales (פרשת פסחים) [2], qui est sans doute Exode, XII, 1-20, ou 1-28, puis une section sur les dommages (פרשת נזיקין) [3], c'est-à-dire Exode,

[1] Voir mes réflexions à ce sujet dans le *Jewish Quarterly Review*, VI, 256-261.

[2] Je rapporte l'expression aussi bien au sacrifice pascal qu'à la fête de Pâque. L'expression פרשת פסחים se trouve aussi dans la *Pesikta rabbati*, p. 76 *a* de l'éd. Friedmann, et dans *Lévitique rabba*, XXIV, 5.

[3] Dans la *Mechilta* le titre מסכתא דנזיקין va d'Exode, XXI à XXII, 23 (אם כסף

XXI, 1-XXIII, 9[1], et, enfin, une section sur la sainteté (פרשת קדושים), qui est Lévitique, XIX, 1-37, à moins que ce ne soit XX, 7-27[2]. La section pascale doit être écartée, car on ne saurait admettre que les Noachides soient soumis à la Pâque; on a donc le choix entre les lois sur les dommages et les préceptes sur la sainteté. Les premières doivent assurément se confondre avec les lois civiles (דינין)[3] mentionnées à propos des Noachides, mais pour ceux-ci elles ne feraient qu'*une* loi, et l'on est ainsi fondé à songer aux lois de sainteté, comme l'exige, d'ailleurs, l'importance de ces lois.

Ainsi donc les lois de sainteté sont valables également pour les Noachides. Reste à savoir si c'est dans le présent ou dans l'avenir. D'après la parole d'un docteur du Talmud de Babylone (Oulla, dans *Houllin*, 92 *a* en bas), les Noachides[4] auraient déjà accepté les trente préceptes, mais cette assertion n'est pas exacte ne serait-ce que parce qu'on parle ailleurs seulement de *sept* préceptes noachidiques; de plus, le bon sens et l'expérience quotidienne la contredisent, de sorte qu'Oulla doit aussitôt ajouter qu'ils n'observent que trois commandements[5]. La version du Talmud de Jérusalem[6] est, en réalité, la seule exacte : Les Noachides accepteront ces trente préceptes « un jour », c'est-à-dire à l'époque messianique. Le Roi-Messie est formellement nommé dans les mêmes circonstances[7], quoique d'une manière tout à fait obscure. D'après R. Yohanan[8], le Roi-Messie rassemblera la Diaspora d'Israël et lui donnera trente préceptes. Peut-être l'idée principale est-elle dans le mot « Diaspora » (גלות); les Juifs de

...תלוה); dans j. *Sanhédrin*, VII, 13, f° 25 *d*, la פרשת מכשפה figure à part; de même dans la *Pesikta rabbati*, p. 76 *a* : פרשת נזיקין, mais dans le *Yalkout* sur Exode, § 271, פרשת שופטים.

[1] Je compte également comme en faisant partie les versets XXII, 24, à XXIII, 9, parce que, dans la *Pesikta*, c'est seulement la פרשת שמטה (XXII, 10-19) qui est séparée du reste.

[2] *Pesikta de R. Kahana*, éd. Buber, p. 51 *b*.

[3] דינין est le mot exact, comme dans la *Tosefta d'Aboda Zara*, VIII, 4 (p. 473 de l'éd. Zuckermandel), et *Olam rabba*, ch. V (p. 13 de l'éd. Ratner), mais non דיינין (juges), ainsi que portent d'autres sources, et comme on lit aussi dans l'article de M. Bergmann.

[4] Qu'on remarque le changement de l'expression : אומות העולם, puis בני נח ; toutefois les deux expressions sont identiques.

[5] « Ils n'écrivent pas de ketouba pour les unions unisexuelles; ils ne vendent pas de chair humaine au marché; ils révèrent la Tora. » Le dernier trait peut s'appliquer tout au plus aux Babyloniens, mais non à l'empire romain. Ou bien Oulla songerait-il aux Chrétiens?

[6] J. *Aboda Zara*, II, 1 (f° 40 *c*) : שעתידין בני נח כו'.

[7] *Genèse rabba*, XCVIII, 9.

[8] A la vérité le texte porte Hanin, mais Yohanan serait plus exact, et c'est ainsi qu'on lit aussitôt après.

la Diaspora qui, en fait, — et R. Yohanan était à même de le savoir, — n'observent pas les lois mosaïques, observeront du moins, plus tard, trente préceptes; nous aurions là une concession remarquable faite aux circonstances et un beau trait de libéralisme dans l'enseignement des rabbins.

Les paroles de R. Yohanan sont aussitôt suivies d'une discussion entre ce rabbin et Rab, et de cette discussion il ressort que Yohanan a réservé ces trente préceptes aux Noachides, et cela assurément pour l'époque messianique.

Ce Midrasch serait aussi en accord avec le Talmud de Jérusalem, mais il reste difficile de comprendre que, dans le Midrasch, il y ait une controverse entre Rab et Yohanan, tandis que, dans le Yerouschalmi, R. Houna rapporte précisément les paroles de Rab.

Au même endroit du Yerouschalmi nous lisons encore un passage qui nous frappe. R. Hiyya b. Louliani dit, au nom de R. Hoschaya : « Les Noachides accepteront tous les préceptes (d'après Sophonie, III, 9), mais à la fin ils y renonceront (d'après Psaumes, II, 3), c'est-à-dire aux « Tefillin » et à la « Mezouza ». Le verset des Psaumes en question est interprété de la même façon dans le *Midrasch des Psaumes* (éd. Buber, p. 26), mais la leçon est incertaine, de sorte qu'il est question tantôt de sept, tantôt de trois, tantôt de trente préceptes ; tantôt il est dit que les peuples négligent les phylactères de la main et de la tête, tantôt, au contraire, qu'ils s'approprient particulièrement les lois de la Soucca et du Loulab [1]. Puis il est dit, au nom de R. Tanhouma, que le Roi-Messie enseignera aux peuples païens trente [2] commandements, dont la Soucca, le Loulab et les Tefillin. On voit donc qu'on attendait aussi des païens l'observation des lois cérémonielles. Cette conception est sûrement contraire à la croyance primitive, car le groupe de trente préceptes n'avait alors aucun sens. Pour avoir un terrain solide, nous devons nous en tenir à ce nombre qu'indiquent aussi les Pères de l'Église, et dès lors il est difficile de songer à autre chose qu'aux lois de sainteté [3].

Si l'on prend maintenant le passage de Lévit., XIX, 1-18, on peut y retrouver, en effet, le groupe de trente prescriptions. On considérait, pour ainsi dire, ce morceau comme un code distinct,

[1] La première déduction est fondée sur le mot « arracher » dans נתקה את מוסרותימו, la dernière sur le mot « attacher » dans עבות.

[2] Le texte porte « six » préceptes, mais Buber corrige avec raison en « trente ».

[3] Voir aussi Holdheim, *Das Ceremonialgesetz im Messiasreich*, Schwerin, 1845, p. 43. Holdheim renvoie à Maïmonide, מלכים, XI, 4.

et comme il contient les lois les plus élevées et qui sont indispensables à toute société policée, on émettait le pieux souhait que, dans le royaume messianique, ces lois pussent être universellement observées. Il n'est pas inutile d'énumérer ces préceptes un à un[1] :

1. Respecter mère et père. — 2. Observer le sabbat. — 3. Ne pas se tourner vers les idoles. — 4. Ne pas faire d'image idolâtrique. — 5. Ne pas moissonner le coin du champ. — 6. Ne pas glaner dans le champ. — 7. Ne pas grappiller la vigne. — 8. Ne pas ramasser les raisins tombés à terre. — 9. Abandonner le tout au pauvre et à l'étranger. — 10. Ne pas voler. — 11. Ne rien nier. — 12. Ne pas mentir. — 13. Ne pas jurer faussement. — 14. N'opprimer personne. — 15. Ne dépouiller personne. — 16. Ne pas faire attendre au mercenaire son salaire. — 17. Ne pas maudire le sourd. — 18. Ne pas mettre de piège devant l'aveugle. — 19. Ne pas commettre d'injustice. — 20. Ne pas ménager le pauvre en justice. — 21. Ne pas privilégier le riche. — 22. Juger avec équité. — 23. Ne pas calomnier. — 24. Ne pas rester inactif quand le prochain est en danger. — 25. Ne pas détester son frère au fond de son cœur. — 26. Redresser le prochain. — 27. Ne pas lui attribuer de péché. — 28. Ne pas se venger. — 29. Ne pas garder rancune. — 30. Aimer son prochain comme soi-même.

Ces trente prescriptions se déduisent de cette section sans forcer les choses. Mais on omet alors les dispositions relatives aux sacrifices (vv. 5-8), et cela sans raison aucune, car les anciens rabbins ne faisaient pas de critique biblique et, pour eux, tel passage avait autant de valeur que tel autre ; en particulier les lois relatives aux sacrifices n'étaient, d'après eux, en rien inférieures aux autres préceptes. Les lois qui suivent dans le même chapitre portent aussi, quant au sens et quant à l'expression, le même caractère, par exemple לא תכתבו, etc., לא תעשו עול במשפט, etc. ; on ne voit pas bien pourquoi ces préceptes pouvaient avoir moins de valeur, d'autant plus qu'il est formellement dit que la magie est interdite aux Noachides[2]. Nous avons, de plus, un témoignage intrinsèque d'après lequel la section doit s'étendre jusqu'aux prescriptions relatives à l'inceste[3]. Pour ces raisons, nous

[1] Nous suivons ici Stein, *Schrift des Lebens*, Mannheim, 1872, I, 329. Stein dit « d'après l'énumération précise des rabbins ». Mais ces lois ne sont nulle part détaillées par les rabbins, sans quoi elles le seraient par les païtanim ou les décisionnaires.

[2] *Tosefta Aboda Zara*, IX ; b. *Sanhédrin*, 56 *b* ; *Gudrim*, éd. Kirchheim, II, *i. f.*

[3] C'est le passage déjà cité de la *Pesikta*, p. 51 *b* : וכן מה דעבד פרשת קדושים שבעים כולל עמה פרשת ערוה.

sommes autorisés à extraire de ce morceau trente autres préceptes qui seraient à peu près les suivants.

1. Observance touchant le sacrifice de paix. — 2. La chair restante doit être brûlée. — 3. Quand on mange le sacrifice le troisième jour, il est un objet de dégoût. — 4. La punition du retranchement. — 5. Hétérogénéité (כלאים) pour les animaux. — 6. pour les champs, — 7 pour les habits. — 8. Viol d'une esclave fiancée. — 9. Prescriptions sur les fruits des premières années de la plantation d'un arbre (ערלה). — 10. Ne pas manger la viande avec du sang. — 11. Ne pas user de magie. — 12. Ne pas interpréter les signes (cf. n° 20). — 13. Ne pas couper les coins des cheveux. — 14 de la barbe. — 15. Incisions pour un mort. — 16. Tatouage. — 17. Défense de prostituer sa fille. — 18. Que le pays ne soit pas envahi par la débauche. — 19. Respect du sanctuaire. — 20. Ventriloques. — 21. On ne doit pas se rendre impur auprès d'eux. — 22. Se lever devant un homme âgé. — 23. Respect de la vieillesse. — 24. Respect de Dieu. — 25. Ne pas humilier l'étranger. — 26. L'aimer comme soi-même. — 27. Ne pas commettre d'injustice dans les jugements, — 28. Fraude dans les mesures de longueur, — 29 dans les poids, — 30 et dans les mesures de capacité.

Si l'on met à part les prescriptions sur les sacrifices et sur les coins de la chevelure, ces lois peuvent revendiquer une valeur humaine universelle, et en effet la plupart sont prescrites aussi par le Pseudo-Phocylide [1]. On voit aussi que, dans les deux groupes que nous avons formés figurent aussi bien des commandements que des défenses, de sorte que saint Jérôme reproduit certainement une forme authentique de l'aggada quand il fait parler celle-ci de prescriptions positives et négatives. Nous nous dispensons de développer la distinction, nécessaire selon lui, de trente commandements et de trente-six défenses, car chacun peut le faire pour son compte. Le nombre trente-six, toutefois, a encore besoin d'être expliqué. Je croyais pouvoir l'expliquer auparavant en disant qu'il y avait là une autre façon d'énumérer les commandements et les défenses de la section de sainteté [2], et cette énumération tiendrait le milieu entre le nombre soixante (R. Siméon b. Yohaï) et le nombre soixante-dix (R. Lévi au nom de R. Schéla) qu'on trouve dans la *Pesikta*, 51 *b*. Mais je crois à présent que le groupe des trente commandements, indiqué à diffé-

[1] Ligne 15 : « ne pas avoir deux poids inégaux, mais un seul poids », cf. Lévit., xix, 35. C'est seulement un exemple entre plusieurs.

[2] *Jewish Quarterly Review*, VI. 258.

rentes reprises, doit être laissé intact et qu'il faut faire le compte ainsi : 30 + 30 + 6, c'est-à-dire trente commandements, trente défenses et six commandements qui furent donnés aux Noachides jusqu'à Abraham [1].

Le compte approximativement exact qu'on peut donner pour le nombre 70 est la preuve la plus sûre que c'est bien à la section des prescriptions de sainteté qu'on songe. Il est plus difficile de déterminer ce que désigne le groupe des cent prescriptions. Bergmann le rapporte à la phrase connue de R. Méïr : « Chaque Israélite accomplit chaque jour cent prescriptions » (*J. Berakhot*, *i. f.*), mais il n'est pas question ici d'un chapitre déterminé du Pentateuque (de sorte que ce groupe serait différent du précédent), mais plutôt de cent bénédictions, bénédictions qui sont simplement des préceptes rabbiniques.

Comme dans le Midrasch on relève le groupe des lois sur la Pâque, les dommages et la sainteté, il doit y avoir, ce me semble, un autre groupe de prescriptions, qui se détache nettement du reste et qui contient environ cent prescriptions. Comme tel je suis tenté de prendre celui qui se trouve dans Deut., XVI, 18 — XXV, 19, et qui forme les sections sabbatiques de שפטים et כי תצא. Les prescriptions se suivent là sans interruption et on peut les regarder avec quelque raison comme un code séparé. De plus, ces lois sont pour la plupart morales et humanitaires, de sorte qu'elles conviennent parfaitement à un enseignement distinct ; s'il s'y trouve aussi des lois moins naturelles, comme celle des franges (XXII, 12) et de la protection de l'honneur de la femme, nous avons eu déjà l'occasion de remarquer précédemment que dans l'esprit des Anciens ces lois étaient aussi valables et durables que les autres. Nous sommes dispensés de montrer par une énumération que les chapitres en question contiennent juste cent prescriptions, car les décisionnaires l'ont déjà fait longtemps avant nous. Si nous prenons, par exemple, le *Séfer ha-Hinnouch* [2], ouvrage particulièrement approprié à ce but, tant par son autorité que par sa popularité, dont l'énumération au surplus coïncide entièrement avec celle de Maïmonide, nous remarquons que pour les sections de שפטים et de כי תצא on compte exactement cent quatorze préceptes (de 491 à 605) ; si l'on défalque de ce nombre les répétitions ou qu'on prenne pour base un calcul un peu diffé-

[1] Dans quelques endroits il est question en effet de *six* prescriptions qui furent données aux Noachides, *Genèse rabba*, ch. XVI, *i. f.* ; *Midrasch des Psaumes*, I, 10. Cf. Bacher, *Die Agada der pal. Amoräer*, II, 316.

[2] ספר החינוך d'Aron de Barcelone, Vienne, 1827.

rent, on peut parler ici d'un groupe de cent prescriptions[1]. Notre supputation d'un groupe de cent commandements paraîtra toujours arbitraire et conséquemment douteuse, parce que le hasard a fait que nous n'en trouvons pas l'indication, autrement que pour les lois de sainteté, dans l'ancienne littérature midraschique; mais qu'on doive chercher ce groupe dans un passage quelconque du Pentateuque, c'est ce qui peut à peine être mis en doute.

J'ai parlé plus haut d'une section qui convenait bien à l'instruction des catéchumènes; j'y veux revenir pour préciser les choses. Le texte des *Récognitions* parle de trois « degrés » de préceptes. Je ne crois pas me tromper en concluant de cette expression que cette répartition correspond à l'instruction des catéchumènes[2]. On sait que ceux-ci étaient initiés par degrés dans les mystères du christianisme, tout à fait à la façon des anciens mystères païens, et Clément d'Alexandrie, qui vit l'institution du catéchuménat particulièrement développée dans sa patrie, transporte les dénominations et les « termini technici » des mystères à l'enseignement judéo-rabbinique[3]. C'est justement ce que fait l'auteur des Pseudo-Clémentines : il se sert, à propos de l'enseignement du Pentateuque, de quelques expressions employées pour les mystères et le catéchuménat. Les catéchumènes étaient initiés au christianisme en *trois* stades; ils s'appelaient selon le degré d'initiation « competentes », « genuflectentes » et « electi » (φωτιζόμενοι, éclairés). Etant donnés les étroits rapports qui existaient entre le christianisme primitif et le judaïsme, on peut admettre

[1] Si l'on commençait une nouvelle section avec Deut., XII, 1 (אלה החקים), section qui peut être considérée comme un corps de lois distincts et où la critique biblique moderne admet aussi une nouvelle source, et qu'on y ajoutât la section hebdomadaire de משפטים, on obtiendrait, d'après le compte du même *Séfer ha-Hinnouch*, quatre-vingt-seize prescriptions (nos 436 à 531) et cette section nous conviendrait mieux parce qu'elle contient le cycle détaillé des fêtes; cependant je ne prendrai pas ce groupe parce qu'il nous manquerait alors les lois importantes des chapitres XXV-XXVI.

[2] C'est au moins le sens dans notre livre, qui appartient à un groupe des écrits nommés *Pseudo-Clémentines* et qui contient plusieurs renseignements sur l'éducation des catéchumènes ; voir surtout *Apost. Const.*, VII, 39-41. Quant à cette éducation elle-même, tous les anciens auteurs étaient d'accord que les catéchumènes étaient initiés par *trois* degrés ; voir, par exemple, Ständlin, *Universalgesch. d. christl. Kirche*, Hannover, 1821, p. 50, où l'on cite Basnage, *Annal. pol.-eccl.*, II, 563. C'est ce qu'enseigne encore M. Zerschwitz dans le *Prot. Realenc.*, 2e éd., I, 639. Mais depuis que M. Funk (*Tüb. Theol. Quartalschr.*, 1883, 41) a démontré qu'il n'y avait pas de stades dans l'éducation des catéchumènes, l'ancienne opinion est abandonnée. Cependant il est indéniable que les auteurs les plus remarquables parlent des *trois* grades des catéchumènes, ainsi Eusèbe, *Praep. Evang.*, VII, 3 : Τρία καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν τάγματα ; cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum*, Goettingue, 1894, p. 178.

[3] *Jewish Quarterly Review*, V, 136.

tout de suite que ce trait aussi a passé du judaïsme au christianisme. C'est précisément à Alexandrie, où les écoles de catéchumènes florissaient le plus, que la Diaspora hellénico-juive était la plus forte. Les Juifs hellénisés, en instruisant soit leurs concitoyens proprement dits, soit les prosélytes — et le Judaïsme faisait alors beaucoup de prosélytes, — peuvent avoir agi de la même façon ; en d'autres termes, on initiait les élèves au Pentateuque par trois degrés : on leur apprenait d'abord un chapitre de trente préceptes de morale, très simples et facilement accessibles, puis un chapitre de trente autres, ce qui faisait en tout soixante ou, d'après un autre calcul, soixante-dix préceptes, déjà un peu plus difficiles ; et enfin un chapitre de cent préceptes, lesquels pouvaient embrasser la plus grande partie de la doctrine juive.

Pour le premier groupe, celui des trente prescriptions, nous avons déjà indiqué, avec une grande vraisemblance, le code de sainteté du Lévitique, et l'on sait que les sources rabbiniques désignent aussi le Lévitique comme étant enseigné en premier lieu dans les écoles : les Juifs hellénisants de la Diaspora n'auraient fait qu'imiter ce qu'ils avaient trouvé dans la métropole. Nous aurions ainsi dans le récit des *Pseudo-Clémentines* un précieux renseignement sur l'instruction donnée anciennement chez les Juifs, renseignement qui n'est si incertain et si peu clair que parce qu'il est isolé et ne peut être illustré par d'autres faits. Qu'on remarque toutefois que dans les *Pseudo-Clémentines* les Noachides ne sont pas mentionnés, de sorte que le passage doit nécessairement se rapporter à l'enseignement du Pentateuque. Il n'est pas question non plus des Noachides dans le groupement des préceptes indiqué par saint Jérôme et nous pouvons fort bien songer à des circonstances concernant les préceptes juifs. Les deux renseignements patristiques ne paraissaient se rapporter aux Noachides que dans la mesure où, dans le Midrasch, le groupe de trente préceptes s'est conservé, par hasard, à propos des Noachides. D'après le Midrasch, les Noachides de l'époque messianique seraient, pour la connaissance et la pratique de la loi, au même degré que les élèves de première classe ou, pour employer un terme chrétien, que les catéchumènes du premier stade. A ce compte les *Pseudo-Clémentines* seraient, sur ce point, plus animées encore de l'esprit juif qu'on ne l'avait admis jusqu'ici.

Budapest, mai 1903.

S. Krauss.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XVI

LE MOUTAKALLIM JUIF ABOU-L-KHEYR.

La longue liste de Moutakallimoûn que *Masoûdi* (mort en 957) a pu dresser parmi ses contemporains juifs, en la limitant à ceux qu'il avait personnellement connus [2] — on sait que Saadia figure également dans cette liste, — atteste le vif intérêt que les Juifs doctes des IXe et Xe siècles prenaient aux études de théologie spéculative qui s'étaient épanouies chez les Musulmans et la liberté grande dont ils jouissaient, lorsqu'ils discutaient personnellement avec leurs collègues arabes sur des divergences théologiques, en se plaçant au point de vue du Kalâm. Masoudi raconte qu'il controversa avec le théologien rabbanite *Aboû Kathîr Yahyâ b. Zakariyya*, surnommé *al-Kâtib al-Tabarânî*, sur la question de savoir s'il est possible que la législation divine soit abrogée, et sur d'autres questions encore. Au sujet de la première théorie, qui était précisément à cette époque l'objet de nombreuses discussions de la part des théologiens [3], la question agitée par les deux partis était de savoir si l'abrogation de lois divines une fois promulguées peut ou non être assimilée à un « changement volon-

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale. — *Revue*, XLIII, p. 1-14; XLIV, p. 63-72; XLV, p. 1-12.

[2] *Kitâb al-tanbîh wal-ischrâf*, éd. de Gœje (*Bibl. Geogr. arab.*, VIII), p. 113.

[3] Le philosophe *Alfârâbî* s'est également occupé, à la même époque, de justifier le *naskh*; mais, à la vérité, il perd de vue la révélation « divine » et parle de l'abrogation tout à fait au point de vue du changement des doctrines « prophétiques » : וכמו שהוא אפשר לאחד מהם שישנה הורתו כבר הורה אותה הוא בעת אחת כאשר ראה הטוב לשנותה בעת אחרת כן הבא אשר חלף העובר אפשר לו שישנה מה שהורה העובר כי העובר אלו היה רואה הענין הידה משנה אותו. Alfârâbi, ספר ההתחלות, éd. Filipowski (ספר האסיף, Leipzig, 1849, p. 41). Pour la bibliographie de la question, voir les Mélanges Kaufmann, p. 100.

taire » (بداء). Le théologien musulman rejette l'identification du *naskh* (abrogation) avec le *badâ*[1] (changement volontaire).

Parmi les savants Moutakallimoûn de cette époque, Munk[2], d'après une indication du philosophe chrétien *'Isâ b. Zour'a* (qui vécut à Bagdad de 943 à 1009), a découvert le nom d'un contemporain juif personnellement connu de 'Isâ et grandement loué par lui : *Aboû-l-Kheyr Dawoûd ibn Moûschadj* ; nous savons depuis que ce dernier nom doit être prononcé plus exactement *Moûsadj*. Il cite *in extenso* ses réponses aux objections soulevées contre la possibilité de la résurrection des morts, réponses semblables aux remarques de Saadia, *Emounot*, éd. Landauer, p. 220 ss. (Mélanges Steinschneider, p. 101 des textes). Il n'y a pas lieu d'identifier ce Dawoûd b. Moûsadj avec l'écrivain plus connu *Dâwoûd b. al-Mikmâs*[3] : cette équation est déjà rendue impossible par le fait que Dâwoûd b. al-Mikmâs porte la « kounya » *Aboû Souleymân*. Le nom de Moûsadj doit, selon la juste hypothèse de Brockelmann[4], être considéré comme un diminutif de Moûsâ ; de semblables diminutifs de noms propres, régulièrement formés par l'adjonction d'un *kaf*, reviennent très fréquemment[5].

Depuis Munk, nous n'avions rien appris de plus circonstancié sur Abou-l-Kheyr. Je puis maintenant compléter la mention élogieuse que fait Ibn Zour'a de ce Moutakallim juif par deux citations qui nous le montrent dans le cercle des savants de Bagdad où il se mouvait. Il était, en effet, membre d'une société de philosophes qu'avait réunis autour de lui, dans la seconde moitié du xe siècle, le profond penseur Aboû-Souleymân Mouhammed ibn Tâhir *al-Sidjistâni*, surnommé « le Logicien » (al-Mantikî[6]) ; dans ce cercle les problèmes les plus subtils de métaphysique, de psychologie, de logique, de philosophie des langues étaient l'objet de spirituels débats. Les discours pleins d'éloquence du maître et de ceux qui se groupaient autour de lui ont été réunis par le disciple d'Aboû Souleymân, *Aboû Hayyân al-Tauhîdi* (mort en

[1] Au lieu du mot اعبدا que porte le texte du *Kitâb al-Tanbîh*, *ibid.*, l. 15, je lis : البداء. — Cf., à ce sujet, Schahrastânî, éd. Cureton, p. 119, et, particulièrement sur la question de l'abrogation, *Z.D.M.G.*, XLII, p. 661, 10 et ss. ; LIV, p. 402, 5 et ss. — De même, dans Djâhiz, *Tria opuscula*, éd. Van Vloten (Leyde, 1903), p. 113, 7, il faut corriger le mot بالنداء de l'édition en بالبداء.

[2] *Guide des Égarés*, I, p. 337.

[3] Steinschneider, *Die arabische Litteratur der Juden*, p. 37.

[4] *Goettinger gel. Anzeigen*, 1903, p. 476.

[5] *W.Z.K.M.*, IX, p. 363, note 3.

[6] Voir sur ce philosophe Al-Kifti, *Ta'rîkh al-houkamâ*, éd. Lippert (Leipzig, 1903), p. 224. C'est lui dont Flügel (*Z.D.M.G.*, XIII, p. 39 et ss.) nous a le premier fait connaître le jugement intéressant sur les *Ikhwân al-çafâ*, d'après l'ouvrage de *Kifti* (dans l'édition publiée depuis par Lippert, *l. c.*, p. 38 et ss.).

1009) dans l'ouvrage qu'il écrivit, sous le titre de *Moukâbasât*, et qui porte sur le contenu de cent onze de ces entretiens philosophiques[1]. Ce recueil, aujourd'hui trop peu estimé encore[2], n'a longtemps été connu qu'en partie par un manuscrit unique de la Bibliothèque de l'Université de Leyde (Cod. Warner, n° 531). Depuis quelque temps, l'ouvrage a été publié intégralement en lithographie, à Bombay (sans date); mais cette édition, à laquelle a été joint, en appendice un extrait des Vers dorés de Pythagore, a jusqu'ici à peine pénétré auprès des orientalistes européens.

C'est à ce cercle où, autour d'Aboû Souleymân al-Mantikî, se groupaient des gens de confessions différentes, des Mahométans, des Chrétiens, des Çabiens, affranchis de préjugés, c'est à ce cercle qu'appartenait aussi le Juif Abou-Kheyr, qu'Ibn Zour'a vante comme un Moutakallim remarquable. Je ne saurais douter, en effet, qu'il ne soit identique avec le ابو الخير ou — désignation plus précise — avec le ابو الخير اليهودى dont les propos sont cités dans deux passages des *Moukâbasât* d'Aboû Hayyân al-Tauhîdî. La ville qui est le théâtre de ces entretiens philosophiques, Bagdad, aussi bien que l'époque à laquelle ils se placent, seconde moitié du xe siècle, concordent avec les indications de 'Isâ b. Zour'a. Celui-ci est mentionné lui-même à plusieurs reprises dans les Moukâbasât comme étant en relation avec l'auteur de l'ouvrage[3], indication qui fait connaître en même temps ses points d'attache avec Abou-l-Kheyr. — On ne doit pas objecter à cette identification qu'Abou-l-Kheyr est formellement désigné comme Moutakallim, tandis que dans le cercle d'Aboû Souleymân, descendant spirituel d'Alfârâbî par son maître Yahyâ b. Adî, ainsi que chez les philosophes en général, néo-platoniciens aussi bien que péripatéticiens, régnait un esprit résolument hostile au Kalâm[4], esprit qui, chez notre Aboû Souleymân comme

[1] On voit que Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 244, désigne à tort l'ouvrage comme une encyclopédie.

[2] Voir de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Leipzig, 1901), où la valeur de cet ouvrage est rabaissée de parti pris.

[3] Voir, par exemple, n° 66, p. 65 ; n° 103, p. 107 de l'éd. de Bombay.

[4] Autant que je puis m'en rendre compte, on trouve un des plus anciens témoignages *littéraires* (la polémique d'Alfârâbî est contemporaine) de la controverse des philosophes avec des Moutakallimoûn chez Isaac Israëli, qui dans son ouvrage *Sur les Éléments* (כפר היסודות, traduction hébraïque d'Abraham b. Hasdaï, éditée par S. Fried, Francfort, 1900), p. 43 et 49, combat la théorie atomistique des Mou'taziles. Dans la traduction latine faite sur l'original arabe ce rapport est déguisé sous ces mots (p. 437) : « convenientia *Abræ ordinatoris* et sociorum ejus, qui sunt desperati (l. separati : ורהם הנבדלים, traduction littérale de المعتزلة) in hoc ». Cf., p. 49 : « quod ante latrasti de convenientia *separatorum* secum ». L'édi-

plus tard chez Averroès et Maïmonide, se marque fréquemment par des expressions polémiques. La tolérance bienveillante à l'égard des adversaires qui caractérise l'esprit de ce cercle de philosophes rend naturel l'accueil fait à un penseur dont la méthode ne s'adaptait pas au cadre de ces partisans de la philosophie pure. Ils ne manquaient sans doute pas de la critiquer avec vivacité, de leur point de vue particulier, après l'avoir tranquillement entendu exposer ses opinions inspirées du Kalâm.

C'est ce qui, précisément, a lieu dans le premier des deux passages des Moukâbasât où j'ai rencontré Abou-l-Kheyr. Ses collègues l'invitent à s'expliquer sur la question suivante : la connaissance de Dieu est-elle une notion intellectuelle *nécessaire*, ou seulement une acquisition de notre esprit à laquelle on n'arrive que par l'*expérience* des sens ou par des *preuves?* est-elle *cognitio per rationem naturalem* ou *cognitio per ratiocinium*, pour employer les termes dont se servaient les scolastiques du moyen âge pour exprimer cette distinction [1] ? C'est là, comme on sait, un problème fondamental du Kalâm [2] et pour la solution duquel les différentes écoles ne sont pas du même avis ; dans la secte même des Mou'taziles, ceux de Bagdad, d'une part, et ceux de Baçra, de l'autre, sont divisés pour répondre à cette question qui occupe une grande place dans la littérature scientifique sur les « Principes » (*Ouçoul*, שרשים) [3]. Abou-l-Kheyr, dans sa réponse, prend un moyen terme ; il s'efforce d'expliquer que la

tion *Isaaci Opera omnia latine* (Leyde, 1515-1516) m'est inaccessible et c'est grâce aux notes de Fried que j'ai pu faire ces citations latines. L' « ordonnateur Abraham » est évidemment Ibrâhîm al-Nazzâm ; le texte hébreu porte אברהם אלנצם, le point d'interrogation ajouté au dernier mot dans l'édition de Fried est superflu si on corrige ce mot en אלנצ̇אם (au lieu de אלנצ̈אם) ; j'ai noté, *Revue*, XLIV, p. 71, l. 1, que les manuscrits judéo-arabes confondent les consonnes צ̈ et צ̇.

[1] *Moukâbasât*, éd. de Bombay, p. 37 : قيل لأبي الخير حدّثنا عن معرفة الله تقدّس وعلا أضرورة هي ام استدلال فان المتكلّمين في هذا اختلفوا اختلافا شديدا وتنابذوا عليه تنابذا بعيدا ونحب ان يحصل لنا جواب فيفسّر على حدّ الاختصار مع البيان، فقال هي ضرورة من ناحية العقل واستدلال من ناحية الحسّ الخ

[2] Gazâlî, *Ihyâ*, III, p. 15. Cf. Schreiner, *Z.D.M.G.*, XLII, p. 607, note 6. — Ces deux modes de connaissance sont aussi distingués dans le Kalâm sous les noms de « première » (المعرفة الاولى) et « deuxième » connaissance ; celle-là est la connaissance naturelle et nécessaire (فطرية ضرورية), celle-ci la connaissance acquise (مكتسبة), v. Schahrastânî, éd. Cureton, p. 108.

[3] On trouvera un exposé complet des opinions divergentes sur la matière et des arguments servant à les démontrer dans l'ouvrage chi'ite *Mir'ât al-'oukûl fî 'ilm al-ouçoûl* de Dildâr 'Alî (lithogr., Lucknow, 1319), I, p. 15-19 : هل تلك المعرفة بديهية او نظرية

notion de Dieu, suivant que nous la considérons du point de vue de la connaissance de l'esprit ou de celui de l'expérience des sens, se présente, tantôt comme une hypothèse nécessaire de notre pensée, tantôt comme un résultat de la démonstration. — Après que quelques-uns de ceux qui assistent à l'exposition d'Abou-l-Kheyr y ont rattaché leurs propres observations, l'entretien, qui est le quarantième du recueil, se termine par une comparaison polémique entre la méthode dialectique (*djadal* ; c'est le mot continuellement employé pour caractériser la méthode des Moutakallimoûn) et les procédés d'examen des véritables philosophes, fondés sur les exigences d'une sévère logique.

Dans le cent sixième entretien, c'est le philosophe *al-Noûschadjânî* qui prend la parole. Obéissant à l'invitation de ses amis, il émet des considérations philosophiques sur diverses questions qui lui sont soumises : sur l'amitié et l'amour, sur la notion du Tauhîd, sur la bravoure, sur la nature et l'esprit à la façon néo-platonicienne. Un des auditeurs exprime l'approbation de la société pour les pensées pleines d'éloquence et de finesse de l'orateur en un discours élogieux qu'al-Tauhîdî introduit par ces mots : « *Un de nos compagnons prit la parole : c'était, je crois, le Juif Abou-l-Kheyr...* » (suit le texte de son discours) قال بعض اصحابنا واظنّه ابا الخير اليهودىّ [1]. Nous voyons par là quelle place cet Abou-l-Kheyr tenait dans cette académie de philosophes : l'honneur pouvait lui échoir d'être son organe.

Nous croyons que les notices qui précèdent précisent quelque peu la physionomie du Moutakallim juif du xe siècle dont Munk n'avait découvert que le nom. D'autre part, nous avons ici un exemple en quelque sorte matériel de la part que les Juifs de l'Irâk prirent de bonne heure à l'activité intellectuelle de cette époque, ainsi que de la culture qui les rendait aptes à cette participation. Je rappelle à ce propos que, d'après un récit reproduit par Abou-l-Mahâsin, le fils du Resch-Galouta, au viiie siècle, appartenait à une compagnie d'intellectuels recrutés parmi les partisans de différentes religions [2]. Sans garantir précisément la véracité historique de ce *fait particulier*, je crois qu'on peut du moins voir dans ce récit comme le reflet du fait que les Juifs ne manquaient pas dans ces cercles bigarrés de rationalistes. Il est très vraisemblable que l'association des « Sincères »

[1] *Moukâbasât*, p. 117 en bas.

[2] Abou-l-Mahâsin, *Annales*, éd. Juynboll, I, p. 420 ; cf. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (Paris, 1878), p. 65, et mon étude : *Çâlih b. 'Abd al-Kouddoûs und das Zindikthum...* (dans les *Transactions of the IX th. International Oriental Congress*, Londres, 1892, II, p. 114).

[illegible]

[illegible]

[illegible]

RECHERCHES

SUR

LES COMPARAISONS DE L'HÉBREU AVEC L'ARABE

CHEZ LES EXÉGÈTES DU NORD DE LA FRANCE

L'action sur la science juive de l'esprit islamo-arabe, surtout pour le développement de la philologie, ne resta pas limitée aux pays où les Arabes formaient l'élément exclusif, ou seulement dominant de la population. L'activité intellectuelle des Arabes porta des fruits même au delà des bornes que la victoire de Charles Martel à Poitiers avait imposées à leur marche en avant. Les Juifs, auxquels l'apparition des Arabes avait procuré, en Asie et en Espagne, des avantages à la fois matériels et intellectuels, furent aussi ceux qui transportèrent la civilisation arabe par-delà les Pyrénées et qui mirent à profit, sur le sol de la France, les intimes affinités intellectuelles qui les rapprochaient des Arabes. La langue arabe était tout à fait familière aux Juifs du midi de la France.

Le premier savant qui montre une connaissance assez exacte de l'arabe et utilise cette langue pour l'explication de la Bible est R. Mosché Hadarschan de Narbonne, connu pour son activité scientifique en général[1]. Nous ne pouvons malheureusement pas nous faire une idée suffisante de la portée de sa méthode concernant l'interprétation de l'hébreu par l'arabe, car nous n'avons de son Commentaire de la Bible, mentionné par les écrivains postérieurs sous le titre de יסוד, que des citations éparses chez ces écrivains, et particulièrement chez Raschi. Ses compa-

[1] Nous le désignerons, dans la suite de cette étude, par M. D. — L'importance de cet auteur a été excellemment indiquée dans la monographie d'Epstein : *Mosche Hadarschan de Narbonne...*, Vienne, 1891.

raisons avec l'arabe [1] reposent les unes sur la connaissance personnelle de cette langue, les autres sur des emprunts faits à d'autres auteurs. Il doit, en tout cas, avoir lu le *Risalè* de Juda ibn Koreisch [2], la *Critique* de Dounasch ben Labrat contre Menahem ben Sarouk, et même déjà — selon toute vraisemblance — le dictionnaire de Haï Gaon, intitulé *Hâvi* [3].

Mais les Juifs du Nord de la France ont certainement eu, eux aussi, dans une mesure peu importante il est vrai, quelques rapports avec les Arabes. Nous le déduisons de ce qu'on raconte d'un contemporain de Raschi (quoiqu'un peu plus ancien que lui), Menahem ben Helbo, qu'il avait appris d'un Arabe que le mot ברשן employé par le Targoum de Jonathan ben Ouziel pour rendre ערום dans I Sam., XIX, 24, signifiait en arabe « insensé » (משוגע) [4].

Il est vrai que nous manquons de renseignements historiques plus circonstanciés sur l'influence qu'exercèrent alors les Arabes sur la France du Nord. Cependant ce fait, dont on ne peut pas suspecter l'authenticité, pourrait, en quelque façon, nous prouver que cette influence fut réelle.

[1] Elles sont réunies dans l'ouvrage précité d'Epstein, p. 8, 17 et *passim*. — Au sujet d'une comparaison, citée par Raschi, de תתעמר (Deut., XXI, 14) avec un mot *persan* analogue (p. 25), je hasarderai l'hypothèse qu'il y a là une confusion de l'arabe et du persan, confusion amenée par la communauté d'écriture des deux langues.

[2] Cf. les pages que j'ai consacrées à ce sujet dans mon étude *Ibn Koreisch' hebr.-arab. Sprachvergleichung*, parue dans la *Monatsschrift*, XLIV, p. 490, et note 6.

[3] Parmi les comparaisons avec l'arabe de M. D. citées dans le Commentaire de la Bible de Raschi, il en est une qui nous reporte tout de suite au *Hâvi* de Haï : c'est la comparaison de תרצדון (Psaumes, LXVIII, 17) avec l'arabe רצד dans le sens de « guetter » ; voir le texte original du *Hâvi* dans mon étude *Ishak ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe*, Paris, 1901, p. 14, note 3 (tirage à part de la *Revue*, t. XLI et XLII). Ce qui rend possible l'hypothèse que M. D. a connu les ouvrages de Haï, c'est que R. Maçliah, le maître de Nathan de Rome, qui sort, d'ailleurs, aussi de l'école de M. D., a été le disciple de Haï ; cf. Graetz, *Geschichte*, 1re édition, VI, p. 7 et 84. En admettant même que, d'après les démonstrations de Rabinowitz et de Harkavy, dans דברי ימי ישראל, III, pp. 359-60, notes, et IV, p. 7, note 1, Haï soit mort à peu près à la même époque que M. D., la composition du *Hâvi* n'en appartient pas moins à une période bien antérieure de sa vie. — A la vérité, cette comparaison se trouve aussi chez le lexicographe caraïte David ben Abraham (cf. Bacher, *Hebr.-arab. Sprachvergleichung des Ibn Ganâh*, p. 73), mais cet auteur ne saurait être considéré comme la source de M. D.

[4] Le texte est ainsi conçu dans le Commentaire de Raschi : ובשם רבי מנחם ששמע מפי ערבי אחד ברשן בלשון ערבי משוגע, tandis que dans le commentaire, d'ailleurs authentique, de Joseph Kara, on lit, d'après le ms. Kirchheim de la Bibliothèque du Séminaire de Breslau : ובלשון ערבי קוריין לאדם שנטרפה דעתו ברשן. Quant à l'identification du mot arabe, il s'agit évidemment de l'arabe ברסם, qui, aux termes d'une communication de mon honoré ami, M. Poznanski de Varsovie, signifie, d'après Dozy, *s. v.* « delirium », et est employé par Juda ben Bal'âm dans son *Commentaire* sur Nombres, XXIII, 22 (éd. Fuchs, p. XI) et par Tanhoum Yerouschalmi sur I Sam., III, 17 (éd. Haarbrucker, p. 6 ; cf. Fuchs, *op. cit.*, p. 29, note 62).

Menahem b. Helbo est, dans l'histoire des exégètes de la France du Nord, un des rares prédécesseurs de Raschi. Les commentaires de M. D. exercèrent une influence prépondérante sur le plus illustre des rabbins de la France du Nord et de l'Allemagne, et de même que, de différentes manières, il suit le savant de Narbonne dans l'emploi de l'exégèse allégorique, de même il se rattache à lui pour l'interprétation rationnelle, indiquant même ses explications d'après l'arabe. L'exemple de Raschi influa à son tour sur les exégètes français postérieurs. Sans donc parler de l'intérêt qu'offre pour l'histoire des idées en général le fait qu'on s'efforça, même dans le nord de la France, d'utiliser, pour l'explication de l'Écriture, la langue sœur de l'hébreu, — ne fût-ce que par des emprunts faits à d'autres sources, — ce phénomène mérite d'être apprécié à un autre point de vue encore : il nous montre que les rabbins les plus éminents de la France du Nord, qui cependant, à l'inverse de ceux d'Espagne, ne subissaient pas à proprement parler une impulsion scientifique, et qui étaient considérés comme les représentants du point de vue législatif rigide et strict, prenaient cependant, pour l'interprétation de la Bible, une attitude plus libérale que ceux dont le zèle fanatique reprochait aux grammairiens de leurs pays d'invoquer l'arabe pour y puiser des comparaisons, ce dont ceux-ci étaient obligés de s'excuser formellement dans leurs ouvrages[1]. Nous voyons, il est vrai, qu'un savant de la France du Nord, Jacob b. Méïr, R. Tam, de Rameru, ne regarde pas précisément avec sympathie, lui non plus, les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe[2] ; toutefois il ne s'agit point ici d'une hostilité déclarée, R. Tam veut seulement, dans la réplique à Dounasch b. Labrat, prendre la défense de Menahem attaqué.

A notre connaissance, les exégètes de l'école de la France septentrionale qui, dans leurs écrits, invoquent la langue arabe, sont les suivants :

Menahem ben Helbo, dont il a été déjà question ;
Raschi ;
Un certain *Salomon ben Yona,* autrement inconnu, au nom du-

[1] Cf. ce que j'ai écrit à ce sujet dans la *Monatsschrift*, XLI, p. 120, et dans mon ouvrage, précédemment cité, sur Ibn Baroûn, p. 5.

[2] Cf. *Criticæ vocum recensiones* (ספר תשובות דונש בן לברט), éd. Filipowski, p. 70 *a*, où R. Tam regarde l'araméen comme plus apparenté à l'hébreu que l'arabe. On remarque la même hostilité à l'égard des comparaisons avec l'arabe chez Benjamin de Canterbury, originaire de France et glossateur présumé du *Séfer Hagalouy* de Joseph Kimhi ; voir *Séfer Hagalouy*, éd. Mathews, p. 24, et cf. *Monatsschrift*, XL, p. 178.

quel Schemaya, disciple et collaborateur de Raschi, cite une explication du mot כברת (Gen., xxxv, 16) d'après l'arabe כבירה [1];

Joseph ben Simon Kara, qui se borne d'ailleurs à reproduire les analogies déjà mentionnées par Raschi;

Un commentaire du Cantique des Cantiques attribué à *Samuel ben Méir*, ou Raschbam, mais qui contient seulement, lui aussi, une comparaison qu'on trouve déjà dans Raschi;

Le Tossafiste *R. Simon ben Abraham de Sens*, cité, par un supercommentaire, מנחת יהודה, composé par Juda ben Eliézer en 1313, et qui se trouve dans le recueil דעת זקנים [2].

Comme on le voit, ce sont presque tous, à l'exception de Menahem ben Helbo, des commentateurs qui ont subi plus ou moins l'influence de Raschi.

Quoique ces comparaisons avec l'arabe ne contiennent en aucune façon des remarques personnelles à leurs auteurs, qu'elles ne peuvent nous aider à comprendre que d'une façon accessoire les mots comparés, c'est-à-dire certains passages bibliques, elles n'en méritent pas moins, à mon sens, d'être exposées et discutées en détail, et cela pour des raisons littéraires. Mais pour le motif précédemment indiqué, nous pouvons nous contenter de prendre Raschi pour objet unique de nos recherches et comme représentant de tous ces exégètes; ainsi donc, si nous faisons entrer en ligne de compte, à propos des passages qui y ont trait, les comparaisons citées par Joseph Kara, notre étude se ré-

[1] V. Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare*, p. 18 (cf. *Revue*, XLVI, p. 311).

[2] Cf. *Daat Zekénim*, p. 4 *a*, où טָרַף (Gen., viii, 11) est expliqué avec référence à l'arabe, et notre étude précitée sur Ibn Baroun, p. 32, note 6. — Qu'on nous permette, à ce propos, une remarque sur une citation de l'*Aroukh* qu'on trouve dans le *Minhat Yehouda*, 48 *a*, et aussi dans les Tossafot : il s'agit du mot חומר (ou, d'après une seule leçon, אומר) qu'on trouve employé pour la première fois dans la *Mechilta* sur Exode, xxi, 6. D'après le *Minhat Yehouda*, *l. c.*, et Tossafot *Kiddouschin*, 22 *b*, *s. v.* כמין, il serait dit dans l'Aroukh que Saadia Gaon a expliqué le mot en question par l'arabe et de la façon suivante : וכלשון ערבי כשאומר לחבירו מה מעשיך אומר מה חמרך, ou, comme lit Juda ben Eliézer : מה הימרך, tandis que d'après Tossafot *Sota*, 15 *a*, *s. v.* כמין חומר, et *Houllin*, 134 *b*, *s. v.*, דורשי, Saadia explique ainsi ce mot d'après l'araméen. C'est sans doute la première tradition qui est exacte. Dans Kohut, ערוך השלם, II, 218, on indique comme source une Consultation de Saadia. L'identification que propose Kohut avec l'arabe עמר, avec renvoi à Raschi sur Deut., xxi, 14, est erronée. La leçon unique de la *Mechilta* : חומר = אומר et celle du *Minhat Yehouda* : הימרך, nous indiquent plutôt l'arabe אמר dans le sens de ענין, qui convient seul aux mots מה מעשיך « quelle est ta manière d'être ? » C'est ainsi que Zerachya ben Schealtiel de Barcelone dans son Commentaire sur Job (dans Schwarz, תקון אנוש, p. 240), compare אָמְרוֹ (xx, 29) avec le même mot arabe en disant : אמרו מושאלת מן הערבי שיאמרו על עניני בני האדם אמרה.

duit à l'examen des analogies avec l'arabe qu'on trouve dans les commentaires bibliques de Raschi.

Au sujet de ces comparaisons, il faut remarquer tout d'abord que plus d'une, comme la suite de ces recherches le montrera, ne doit pas être attribuée à Raschi, mais a été intercalée dans son texte par l'un des nombreux copistes et glossateurs des œuvres de ce rabbin. A moins de raisons contraires, les leçons du manuscrit de Munich peuvent être, en quelque sorte, considérées comme des critères d'authenticité [1]. Mais nous avons même tenu compte, dans ce travail, de ces interpolations, car elles montrent bien comment les références à l'arabe ont pénétré dans des cercles plus étendus.

Comme source des comparaisons avec l'arabe qu'on trouve dans le Commentaire de Raschi il convient de noter tout spécialement Dounasch ben Labrat et, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, Mosché Hadarschan, que Raschi cite souvent lui-même comme ses garants. Raschi mentionne encore deux fois Menahem ben Sarouk, une fois le *Midrasch* à propos de שטף (Job, XXXVIII, 25), dans le sens de « cheveu », une fois enfin un certain ר" נתן הישמעאלי. A quelle source a-t-il puisé les analogies (dont l'authenticité nous est d'ailleurs garantie) qui ne se trouvent pas du tout chez Dounasch ou qui n'y sont notées que comme apparentées à l'hébreu et sans que ces rapprochements y soient motivés comme chez Raschi, c'est ce que nous ne saurions établir avec certitude. Peut-être a-t-il encore emprunté ces détails à Mosché Hadarschan.

Nous divisons les comparaisons avec l'arabe indiquées par Raschi en deux catégories : A) La première comprend celles qui sont formellement citées au nom de Dounasch, de M. D. ou d'un autre auteur, et celles qui se trouvent chez Dounasch, même si elles y sont simplement enregistrées ; B) la seconde, celles qu'on ne rencontre que chez Dounasch et, en général, celles qui sont citées sans indication de source.

A

נָא (Exode, XII, 9) [2]. La comparaison avec l'arabe نِيّ « demi-cuit » est assurément empruntée à l'ouvrage de Dounasch ben Labrat contre Menahem ben Sarouk [3].

[1] Je dois la communication des leçons de ce ms. à l'obligeance de M. le rabbin Ehrentreu de Munich, à qui j'adresse ici mes meilleurs remerciements.

[2] Nous avons cru utile de citer les passages dans l'ordre des livres bibliques.

[3] Cf. *Criticæ vocum recensiones*, éd. Filipowski (c'est le texte que nous désignons désormais par Dounasch), p. 21.

יזח (Exode, XXVIII, 28). Raschi cite ici nommément Dounasch [1]. Le mot en question est ou bien l'arabe ינזחّ, comme dans Ibn Djanâh, *Ousoûl*, p. 190, l. 20, ou bien יתזחוח, comme dans Ibn Koreisch, *Risalè*, p. 74, l. 18.

מטרעני (Isaïe, XIV, 19). Ici c'est encore à Dounasch que Raschi a sûrement emprunté la comparaison avec l'arabe מטען dans le sens de « percé » [2].

אנך (Amos, VII, 7). L'analogie indiquée par Raschi avec l'arabe אנך « fil à plomb » vient, comme il le dit d'ailleurs lui-même, de Dounasch [3].

רתום (Michée, I, 13). La comparaison avec l'arabe dans le sens d' « atteler » est citée au nom de Dounasch [4].

לחֵמם (Sophonie, I, 17) : ולשון ערבי בשר קורין אללחם. — Cette comparaison se trouve manifestement dans la liste de Dounasch, p. 68 *b*. Mais comme celui-ci ne fait qu'enregistrer le mot, la manière dont Raschi le cite, le faisant précéder de l'article arabe, a de quoi nous surprendre. On pourrait douter de l'authenticité de cette glose, si elle n'était pas garantie par le manuscrit de Munich et la citation de Joseph Kara.

מהיר (Psaumes, XLV, 2) : ראיתי ביסודו של ר' משה הדרשן מהיר בלשון ערבי בקי. Le mot en question est l'arabe מאהר « doué, habile ». Le ms. de Munich n'a pas cette glose, ni celle sur תרצדון (Ps., LXVIII, 17), qui se trouve dans nos éditions et dont nous avons déjà parlé précédemment [5]. Il faut remarquer, d'autre part, que la même comparaison se trouve aussi chez Dounasch [6]. On pourrait peut-être conclure du silence du ms. de Munich à l'inauthenticité de la glose. Mais l'on peut admettre aussi que Raschi cite ici M. D. et non Dounasch, précisément parce que celui-ci n'indique pas la signification exacte du mot.

[1] Cf. *ibid.*, p. 60.

[2] Cf. *ibid.*, p. 67. — Joseph Kara cite formellement Dounasch ; il dit, en effet : פתר בו דונש מדוקרים בחרב ולא מצא לו דומה אך לפי הענין פתר בו כן וגם אמר שבלשון ערבי קורין למדוקר אלמוטען.

[3] Cf. *ibid.*, p. 12. L'étrange addition qui suit cette explication : אשר בה יביטו בוני החומה לישר הדימוס et qui ne se trouve pas chez Dounasch, peut paraître une copie presque littérale d'Ibn Djanâh, *Ousoûl*, p. 59, l. 3 (traduction hébraïque de Juda ibn Tibbon, 40, 3). Le ms. de Munich et Joseph Kara ont également cette addition, mais ils lisent יבנו au lieu de יביטו.

[4] Cf. Dounasch, p. 69 *b*. Joseph Kara, *ad locum*, reproduit la même comparaison ; cf. l'édition que j'ai donnée de son Commentaire de Michée dans la *Festschrift* publiée à l'occasion de la soixante-dixième année de A. Berliner, Francfort-sur-le-Mein, 1903, p. 18 (tirage à part, p. 4).

[5] Cf. Epstein, *op. cit.*, p. 29, note 32, et p. 30, note 35.

[6] Dans la liste, p. 68 *b*.

וראיתי בדברי דונש שהוא לשון ערבי אבל לא : (Ps., LX, 4) פצמתה פירש [1]. — C'est évidemment l'arabe פצם « briser ».

לשון ערבי הוא כך פירש דונש והוא מכלי : (Ps., LXXIV, 6) כילפות הנגרים. Il s'agit du mot arabe כלאף [2]. — Bien que le ms. de Munich n'ait pas cette glose, elle doit néanmoins être considérée comme authentique. Ici Raschi, guidé par le contexte, a ajouté la phrase explicative.

תשגה תמיד, ראיתי בדברי ר' משה הדרשן : (Proverbes, v, 19) תשגה תעסוק תמיד והוא לשון ערבי והביא ראיה כמו לבקש שגיה לבקש עסק ולא ידעתי איפה נשנית. — Le ms. de Munich ne contient pas du tout de commentaire de Raschi sur les Proverbes. Mais celui que nous possédons doit, d'après une communication de mon vénéré maître M. A. Berliner, être considéré comme authentique. M. D. a sûrement emprunté sa comparaison avec l'arabe à Eldad Haddani, ou a mal compris cet auteur, au nom duquel Juda ibn Koreisch cite aussi cette version [3]. A mon sens, il n'y a pas lieu de mettre en doute la paternité de Raschi pour cette glose. Mais les derniers mots : ולא ידעתי איפה נשנית peuvent être l'addition d'un copiste qui ignorait la source de cette explication, car Raschi lui-même connaissait les écrits d'Eldad Haddani [4].

לעלוקה : (Prov., XXX, 15) מנחם פתר כמשמעו למדכו שהוא ערבי [5]. Les trois derniers mots, à mon avis, sont interpolés. Car pourquoi Raschi aurait-il pris texte précisément de ce passage pour expliquer ainsi le terme כמשמעו employé par Menahem ben Sarouk, alors qu'il était plus naturel de lui donner ce sens pour d'autres mots ? Mais, de plus, il est difficile de croire que Raschi ait eu connaissance des ouvrages polémiques des disciples de Menahem et de Dounasch, dans lesquels il est question de l'acception de כמשמעו chez le premier [6].

[1] Cf. Dounasch, *ibid.*

[2] Cf. Doun., p. 69 *a*. — Nos éditions ont de plus : וביסודו של רבי משה הדרשן פירשו לשון קריעה וראיה הביא לדבר וקרע לו חלוני מתורגם ופצים ; cette addition ne se trouve pas dans le ms. de Munich (cf. Epstein, *op. cit.*, p. 30, note 33), sans qu'il faille pourtant contester l'authenticité de ces mots. S'ils sont authentiques, on pourrait en inférer la règle que *Raschi invoque M. D. partout où Dounasch est insuffisant pour l'éclaircissement du sens.*

[3] Voir à ce sujet mon étude, déjà citée, sur Ibn Koreisch, dans la *Monatsschrift*, XLIV, p. 487, note 3.

[4] Cf. Epstein, *Eldad Hadani...*, Vienne, 1891, p. XLVI. — Les mots איפה נשנית indiquent que le glossateur regardait le mot comme appartenant au vocabulaire de la Mischna.

[5] Voir *Mahbéret*, éd. Filipowski, p. 134 *a*.

[6] Il est donc bien douteux que Bacher soit fondé à invoquer ce passage pour appuyer son opinion que כמשמעו, chez Menahem, indique un renvoi à l'arabe, voir *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, p. 71, note 2. Il est bien plus simple de

B

ויס פותרין סדן ארם כמו שדה ארם שבלשון : (Gen., xxv, 20) פדן ישמעאל קורין לשדה פדן. C'est le mot arabe פדאן. — Il est difficile d'établir l'authenticité de cette glose, bien qu'elle se trouve dans les éditions et dans les mss. d'Erfurt [1], car elle manque dans celui de Munich. Si elle est bien de Raschi, il l'a prise à M. D., qui lui-même l'a empruntée au *Risalè* d'Ibn Koreisch [2]. Toutefois, étant donné que le ms. de Munich n'a pas cette comparaison et que la langue arabe y est désignée, non pas, comme ailleurs dans Raschi, par לשון ערבי, mais par לשון ישמעאל [3], ainsi qu'elle l'est presque sans exception chez Abraham ibn Ezra, lequel, d'ailleurs, fait aussi cette comparaison, je considère la remarque en question comme empruntée par un copiste au Commentaire d'Ibn Ezra et introduite par lui dans le texte de Raschi.

דודאים (Gen., xxx, 14) : סיגלי עשב הוא ובלשון ישמעאל יסמין. — L'authenticité de ce passage pourrait être considérée comme sûre, mais l'on ne peut pas déterminer à quelle source Raschi a puisé cette comparaison. Au reste, on est d'autant plus fondé à identifier le mot hébreu avec l'arabe יאסמין — plus exactement יאסמון — que סיגלי désigne également une plante exhalant une forte odeur [4].

יערת דבש (I Sam., xiv, 27) : ובלשון ישמעאל קורין לאותו דבש סוקר"א מפי ר' נתן הישמעאלי. — Il s'agit de l'arabe סקר « mel dactylis fluens ». Le ms. de Munich contient aussi cette comparaison, mais sans l'indication de ר' נתן הישמעאלי comme source [5].

prendre ici כמשמעו dans le sens de « d'après le contexte », signification que ce mot a d'ailleurs assez souvent chez Menahem (cf. Bacher, *Die hebr.-arab. Sprachvergleichungen des Ibn Ganâh*, p. 70).

[1] Cf. l'édition de Raschi publiée par Berliner, p. 44, note 15. — La très ancienne édition d'Ixar (1490), que M. Berliner a bien voulu mettre à ma disposition (cf. Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare*, Berlin, 1903, p. 48, note 60) lit אלפדאן, avec l'article arabe, ce qui me paraît également suspect.

[2] Cf. aussi *Monatsschrift*, XLIV, p 490, note 6, où il faut corriger ma remarque relative au ms. de Munich.

[3] Toutefois la leçon du recueil הדר זקנים (Livourne, 1840) est bien לשון ערבי, cf. Raschi de Berliner, *l. c.*, note 16.

[4] Voir encore, au sujet de l'indication de Raschi, I. Löw, *Pflanzennamen bei Raschi*, dans la *Festschrift* en l'honneur de Berliner, p. 242, n° 59. — Au sujet d'une addition contenue dans l'éd. de Zamora (1492) et d'une rectification de cette addition par Abr. Bukrat dans le ס' הזכרון, cf. Theodor, *Monatsschrift*, 39e année, p. 342, note 3. Abraham ibn Ezra explique aussi דודאים par l'arabe, mais en comparant le mot יברוח (que donne également Onkelos), qui signifie « mandragore » et n'a rien de commun avec le jasmin. Saadia donne לפאח, qui a le même sens.

[5] Je ne saurais dire qui est ce נתן הישמעאלי. Il est encore cité dans le Commentaire des Proverbes, viii, 17, où on lit זו שמעתי מר' אהרון בשם ר' נתן. D'après ce passage, ce ר' נתן appartiendrait tout au plus à la génération antérieure à Raschi.

מְכַתֵּבִים (Isaïe, x, 1) : לשון ערבי הוא כמו מכתבים (שהמ"ם חיר"ק וכ"ף שו"א והתי"ו קמוצה), c'est-à-dire comme מְכַתֵּבִים. — Cette remarque, qui n'est sûrement pas authentique et qui, au surplus, ne se trouve pas dans le ms. de Munich, repose sur l'erreur inexplicable d'un copiste.

חִיתִ יִדְךָ (Isaïe, LVII, 10) : לשון ערבי הוא צורך. — Le ms. de Munich n'a pas cette glose, mais il lit (II Sam., XXIII, 11) : הוא לשון כח כמו ויאספו פלשתים לחיה [1]. L'authenticité de cette remarque nous paraît donc douteuse. — Quant à l'identification du mot arabe, on pourrait songer à חיאה, que, d'après une obligeante communication de M. Barth, on trouve aussi dans le sens de פאידה « utilité ».

מריא (Ezéchiel, XXXIX, 18) : שור של פטם קרוי אלמר"י בלשון ערבי. C'est l'arabe מרא ou מרי. — Il est difficile d'indiquer la source à laquelle Raschi a puisé cette comparaison, qui se trouve aussi dans le ms. de Munich et dans le prétendu Commentaire de Joseph Kara que contient le ms. Kirchheim, car Dounasch ne l'indique pas. A ma connaissance, elle n'existe pas davantage chez les autres commentateurs connus. Si elle est authentique, elle peut être empruntée à M. D.

חֲלִיתָהּ (Hosée, II, 15) : וחליתה לשון ערבי הוא קשום. C'est l'arabe חלי « ornement ». — Cette glose se trouve également dans le ms. de Munich, ainsi que dans le Commentaire de Joseph Kara, ms. Kirchheim [2]. On ne saurait déterminer avec sûreté l'origine de cette comparaison, qui ne se trouve pas dans Dounasch. Tout ce qu'on peut admettre, c'est qu'ici encore il a puisé chez M. D., qui à son tour peut avoir suivi Ibn Koreisch. Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est que dans deux autres passages, où l'on se réfère à celui qui nous occupe, on lit dans Raschi (Commentaire sur Job, XXVIII, 19, et Cantique, VII, 2) : [3] כתם הוא קבוצת עדי להכשיטי הנשים ונקראת הקבוצה כתם בלשון עברי ובלשון ערבי אלחלי והו נזם זהב וחלי וכן ותעד נזמה וחליתה (Prov., XXV, 12) כתם. Mais cette remarque ressemble étrangement à un passage du *Risalè* (p. 29), où Ibn Koreisch [4], polémiquant contre un traducteur de Hosée, II, 15, montre que חלי indique toujours un ornement en général. C'est là, sans aucun doute, l'origine des remarques de Raschi.

[1] Il faut remarquer que dans ce passage de II Samuel l'explication de Raschi est toute différente.

[2] Kara s'exprime ainsi : לעדי של זהב קורין בלשון ערבי אלחלי. Toutefois cette indication ne se trouve pas dans le Commentaire d'Hosée qui porte le nom de Joseph Kara (éd. Breslau, 1861) et qui concorde avec l'édition de la Bible de Lublin, 1897 ; cf. Poznanski dans *Z. H. B.*, V, 68.

[3] Le ms. de Munich a de plus : עדים מצויים (?) משונים זה מזה קטלאות נזמים וטבעות ושאר עדיים.

[4] Voir aussi *Monatsschr.*, *l. c.*, p. 487-488.

תהותתו (Ps., LXII, 4) : וי"מ תהותתו כמו תאריכו לשונכם על בני אדם ברש ודימוה ללשון הערבי כשמרבה בדברים. — Le ms. de Munich n'a pas cette glose, dont le style seul révèle l'inauthenticité. Il est évident que cette comparaison, qui ne se retrouve que chez Ibn Djanâh, *Ousoûl*, *s. v.*, a été intercalée dans le texte de Raschi par un copiste, qui l'a prise au *Séfer Haschoraschim* de David Kimhi, avec le texte duquel elle concorde littéralement. — Quant au mot arabe en question, c'est le verbe הת, qui signifie « parler abondamment ».

סהר (Cantique, VII, 3) : טבורך כאגן של מים צלולים שרוחצין בהן והוא עשוי מאבני שיש ובל' ערבי קרוי סהר על שם שהטבור כמו נקב עגול מושלו באגן עגול. Le mot auquel il est fait allusion ici est l'arabe סאהור « halo, cercle autour de la lune ». Il y a lieu d'admettre que ce passage, quoiqu'il se trouve aussi dans le ms. de Munich, n'est pas de Raschi, mais a été interpolé dans son Commentaire d'après celui d'Abraham ibn Ezra, *ad locum*, où סהר est rapproché semblablement de l'idée de rondeur.

מתרפקת (Cantique, VIII, 5) : רפק בלשון ערבי רפקתא חבורה. Cette comparaison avec l'arabe רפקה « liaison, appui », se trouve, il est vrai, dans le ms. de Munich. Mais ce qui milite contre l'authenticité de cette comparaison, c'est qu'elle se rencontre pour la première fois chez Ibn Djanâh, *Ousoûl*, *s. v.* Je tiens donc cette glose pour une interpolation faite d'après le Dictionnaire de David Kimhi, dont la remarque qu'il donne au nom de son père et qui, pour ce qui concerne la forme arabe, concorde avec notre passage, vient, à n'en pas douter, d'Ibn Djanâh [1].

אדרזדא (Ezra, VII, 23) : חוחם בלשון ערבי הוא. — Ce passage provient sûrement d'une méprise sur la remarque, peu compréhensible elle-même, de Menahem ben Sarouk, qui dit, *s. v.* : חוחם ערבי הוא. Au reste, la glose de Raschi est tout autrement conçue dans le ms. de Munich, où on lit : יש שפותרין בחחק בלי עצלות, וי"א כהוגן וכשורה ויש אומרים לשון זירוז [2].

SIMON EPPENSTEIN.

[1] On pourrait invoquer en faveur de l'authenticité de ce passage la circonstance qu'il se trouve aussi dans le Commentaire du Cantique de Samuel ben Méïr (édité par Jellinek, Leipzig, 1855), où il est dit : לשון חיבור ולשון ערבי הוא. Mais comme l'a montré Rosin dans l'introduction de son édition du Commentaire de Raschbam sur le Pentateuque, p. XX, ce Commentaire du Cantique ne doit pas être considéré comme authentique, de sorte que l'auteur, ou, pour mieux dire, le compilateur de cet ouvrage, a pu emprunter la remarque en question aux écrits, contemporains, de Joseph Kimhi.

[2] Déjà A. Geiger, ainsi que me le fait savoir M. Berliner, a émis des doutes sur l'authenticité du Commentaire que nos éditions donnent comme étant de Raschi ; cf. ses *Nachgelassene Schriften*, tome V, p. 48.

UN ACTE DE VENTE HÉBREU

DU XIVe SIÈCLE

Lors d'un récent voyage en Catalogne, M. J. Calmette, maître de conférences à la Faculté des lettres de Montpellier, a eu la bonne fortune de trouver à Girone un document hébreu du XIVe siècle. Sur sa demande, M. Hurtebise, ancien archiviste, s'est chargé d'en prendre la photographie. « Il m'est d'ailleurs impossible, m'écrit M. Calmette, de donner l'indication d'un fonds quelconque auquel aurait appartenu le document, ni des circonstances à la suite desquelles il est entré dans le dépôt des finances (hacienda) de la province. Je ne puis même vous donner d'autre cote que l'indication pure et simple du dépôt ; car la pièce fait partie d'une section non encore classée des Archives des finances de Girone. »

La pièce comprend deux rédactions d'actes de vente, dont le second est intact. A la première partie il manque les premières lignes ; puis, sur les deux tiers de cette même partie, les lignes sont mutilées à droite et à gauche, privées d'environ trois mots de chaque côté. Au milieu de la première ligne, il y a une surcharge en caractères minuscules, qui seraient illisibles — même à la loupe — si l'on ne les retrouvait pas à la fin de l'avant-dernière ligne de la même partie. Voici les textes :

או לא שכרת טרפן שיטעון יפה כנגד אותו עורר
..... מתוך או לא טענת יפה או לא טענת לפני בית דין יפה
ומתוך כך נתחיבת בדין לפי שבקנין גמור מעכשו קבלנו על עצמנו
כל דיין שיקבל עליו נשטרוג שלם הנזכר... טענות שיטעון הוא או
הבא מכחו כנגד אותו עורר ושענות אותו טרפן שישבור הוא או
הבא מכחו כנגד אותו עורר כאלו אנחנו בעצמנו קבלנו אותו דיין הנזכר
ושענו אותו... הנזכר ושעבדנו לו ולבאי כחו כל האחריות וההוצאות
הנזכרות שעבוד גמור בקנין גמור מעכשו כל נכסינו שקנינו ושנקנה

מקרקעי ואגבן כל שאר נכסים להיותן אחרי... הן כל האחריות וההוצאות הנזכרות ואפילו מעדי עדות שבקרקעות וממבחר שבכל שאר נכסים שיברור הוא והבא מכחו בכל נכסינו בין בנכסי שנינו בין בנכסי כל א[חד ממנו]... ושיוצדה תחלה בלא רשותנו ובלא רשות שום אחד ממנו ובלא רשות שום אדם בעולם לפי שכל אחד ואחד ממנו חיב את עצמו ושעבד כל נכסיו לכל האחריות וההוצאות... וכפי עשינו לו שטר מכירה אחר מכל הבתים וחצרות ותחתיות ועליות וגגות הנזכרים שתוך כל המצרים הנזכרים בגופן של גוים בחדש זה שהוא במארס שנת אלף... מות בספרות אנגיאס לוביט סופר העיר הזאת ולא לבטל כחו של שטר המכירה הנזכר העשוי בגופן של גוים עשינו לו שטר מכירה זה אלא כדי ליפות את כחו בשטר המכ[ירה]... בגופן של גוים ובשטר מכירה זה ההעשוי בגופן של ישראל עשינו לו את שניהם ואגב ארבע אמות קרקע שנתננו לו מתנה גמורה בקנין גמור מעכשו הקנינו לו כל שטרי כחות ואונות וזכיות ש[לנו על הבתים] וחצרות ותחתיות ועליות וגגות הנזכרים שתוך כל המצרים הנזכרים שיזכה בהם ובכל שעבוד שבהם זכיה גמורה בכל מקום שהם כאדם הזוכה בשלו ואחריות וחומר שטר מכירה זה קבל... וחומר כל שטרי מכירה קימין דנהיגין בישראל שתקנו חכמים מיומא דנן ולעלם דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי בבטול כל מודעי שמסרנו ושנמסור וקנינא ממרת אסתר הנזכרת תחלה ואחר כך מבעלה אנמימון הנזכר לנשטרוג שלם הנזכר על כל מה דכתיב ומפרש לעיל במנא דכשר למקניא ביה בכ"ז יום לחדש אדר שני שנת חמשת אלפים ומאה ועשרים וחמש לבריאת עולם למנין שאנו מונין כאן בירונדה מתא וכתבנו וחתמנו ונתננו ביד נשטרוג שלם הנזכר להיות לו ולבאי כחו לראיה ולזכות דינרין ואחד דינרין ושלשה פשיטים חק הנזכר על פי הענין הנזכר שקנה בהם החק הנזכר אר לו שכרת טרפן שיטפון יפה כנגד אותו עורר דביני חטי מאותן ארבעים וארבעה ליטרין שנתן בדמי הארבעים כדי דעל הגרד והכל שריר וקים.

משה בר' יהודה בר' משה זלה"ה.
שמואל בר' שלמה בר' שמואל זלה"ה.

יודעים אנו עדים חתומי מטה עדות ברורה שאמרו לנו מרת אסתר ובעלה אנמימון אברם הלוי היו עלינו עדים וקנו ממנו וכתבו וחתמו עלינו בכל לשון של זכות ותנו לו לנשטרוג שלם הדר בקשטיון דאמפוריאש להיות לו לראיה ולזכות מחמת שאנו מודים לו בפניכם הודאה גמורה בקנין גמור מעכשו שנתקבלנו ממנו משלם מכל אותן אלף וחמש מאות דינרין של פשיטים ממטבע ברצלנית שמכרנו לו בהם כל אותן בתים וחצרות ותחתיות ועליות וגגות שהיו לנו במדינה זו בשכונת ישראל כמו שהם ידועים בסימניהם ובמצריהם הכתובים בשטרי מכירה שעשינו לו מהם היום הזה בפניכם ומיום זה ואילך לא נשאר לנו ולשום אחד ממנו על נשטרוג שלם הנזכר ועל נכסיו שום תביעה בעולם מחמת כל האלף וחמש מאות דינרים של

דנו המכירה הנזכרת ולא מחמת מקצתן ולא שום שבועה קלה וחמורה
בעולם וגלגולה ואפילו חרם סתם מסברת הראש ולא שום תרעומת
ולא שום דין ודברים בעולם לא בדיני ישראל ולא בדיני האומות
לפי שבקנין גמור מעכשו אנו מודים לו בפניכם הודאה גמורה
שנתקבלנו ממנו משלם מכל האלף וה׳ מאות דינרין הנזכרים של דמי
המכירה הנזכרת משלם בלי שום פחת בעולם וחומר שטר הודאה
זה כחומר כל שטרי הודאה קימין דנהיגין בישראל שתקנו חכמים
מיומא דנן ולעלם דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי בבטול כל
מודעי שמסרנו ושנמסור וקנינא ממרת אסתר הנזכרת תחלה ואחר כך
מבעלה אנמימון הנזכר לנשטרוג שלם הנזכר על כל מה דכתיב
ומפרש לעיל במנא דכשר למקניא ביה בשבעה ועשרים יום לחדש
אדר שני שנת חמשת אלפים ומאה ועשרים וחמש לבריאת עולם
למנין שאנו מונין כאן בירונדה מתא וכתבנו וחתמנו ונתנו ביד נשטרוג
שלם הנזכר להיות לו ולבאי כחו לראיה ולזכות והכל שריר וקים.

משה בר׳ יהודה בר׳ משה זלהה
שמואל בר׳ שלמה בר׳ שמואל זלהה.

En raison des mutilations qu'a subies la première partie, surtout vu l'absence du début, il n'est pas facile de déterminer avec certitude l'objet de cet acte. Il semble que ce contrat soit intervenu après des différends, peut-être même à la suite d'une sentence prononcée en faveur d'En-Astrug Schalem, puisque les époux En-Maïmon paraissent se soumettre à une condamnation autant que permet d'en juger le style redondant du document, rédigé avec la prolixité de la procédure contemporaine et surchargé, par surcroît, d'expressions rabbiniques.

En voici l'analyse, à défaut d'une traduction littérale, et abstraction faite des neuf mots en lettres minuscules, placés au-dessus de la seconde moitié de la première ligne, à partir du mot ומחוך. Ces mots forment une proposition incidente, qui n'a rien d'essentiel, dans l'argumentation qui sert de réplique au demandeur.

En substance, les témoins signataires constatent au nom des contractants l'accord légal survenu entre eux, en vertu duquel En-Astrug Schalem est autorisé à toucher une certaine somme (ici il y a une lacune, à la fin de la première ligne et au commencement de la seconde ligne), soit que celui-ci agisse directement, soit qu'il opère par l'intervention d'un fondé de pouvoir, tant comme demandeur que comme défendeur. Envers lui et ses représentants, les intimés s'engagent à payer tous frais et intérêts des sommes dues, en hypothéquant tous les biens, présents ou futurs, communs aux deux époux, ou appartenant en propre à l'un d'eux. Le créancier (?) pourra prendre gage sur ces biens, choisir le meilleur, sans avoir besoin d'une plus ample auto-

risation, émanant de qui que ce soit, car chacun des contractants déclare avoir pris cet engagement personnel, tant pour le principal que pour les frais divers. A cet effet, un acte de vente a été dressé pour les maisons, cours, sous-sols, greniers, toits, situés dans les délimitations décrites par le contrat fait en langue et en droit vulgaires, dans ce mois de mars 1365, dans les registres d'Angias Loubet, notaire de cette ville. Ce n'est pas pour annuler ce dernier contrat en langue vulgaire que le présent contrat est rédigé, mais, au contraire, pour le confirmer. Pour donner plus de vigueur à cet acte de vente, selon le droit mosaïque, cession de quatre coudées de terrain est faite par les deux déclarants, à titre de donation pure, pour que dès à présent et pour toujours, acquisition définitive soit transmise au demandeur en toute propriété des contrats, pouvoirs, procurations, titres, privilèges, sur les maisons, cours, sous-sols, greniers, toits, selon lesdites délimitations, avec toutes les servitudes qui en dépendent, comme un propriétaire acquiert son propre bien. Le tout est établi conformément aux règles du droit rabbinique, pour valoir à partir de ce jour, à l'égard de tout ce qui a été livré et sera livré au nom de la dame Esther susdite et de la part de son mari En-Maïmon, en faveur du susdit En-Astrug Schalem, pour tout ce qui est écrit et stipulé plus haut, contre espèces valables, pouvant servir aux achats, ce 27 Adar II 5125 de l'ère de la Création, en usage dans cette ville de Girone. Aussi le présent a été écrit et signé, puis remis audit En-Astrug Schalem, pour servir à lui et à ses ayants-droit comme preuve et titre de possession.

On paiera des dinars [1] et trois *sols* (*peschitim*), selon la taxe en usage pour les objets mentionnés, frais qui sont acquis de droit (?) en dépit des réclamations qui pourraient se produire sur les 44 livres remises pour la valeur des 40 livres payables pour droits de fisc [2].

Le tout est approuvé, déclaré valable et signé par Moïse ben Juda ben Moïse et Samuel ben Salomon ben Samuel.

Le second acte, — séparé du premier par un espace blanc en travers duquel est inscrit, à droite, le chiffre 1495, — est un reçu signé par les mêmes témoins. En leur présence Esther et son mari En-Maïmon Abram Halévi déclarent leur avoir donné mandat de dresser cet acte de cession pour le remettre à En-Astrug Schalem, demeurant à Castillon de Ampurias, et attestent avoir

[1] Que peut bien signifier דינרין ואחד דינרין? Pour le premier mot, il a dû y avoir un nombre, par exemple עשרים וא' ou שלשים וא', etc.

[2] Quel est le sens du mot דעל הגרד, que nous avouons ne pas savoir traduire? S'agit-il du fisc ou d'honoraires du scribe? Un de nos lecteurs le saura peut-être.

reçu de lui la somme de quinze cents dinars en espèces, monnaie de Barcelone, pour prix de vente des maisons, cours, sous-sols, greniers et toits, situés dans la même province, en voisinage juif, tels qu'ils sont décrits selon leurs délimitations dans l'acte de vente dressé en présence des mêmes témoins. A partir de ce jour, nul recours ne sera plus valable contre ledit En-Astrug Schalem, ni sur ses biens, en raison du versement effectué de 1,500 dinars pour ladite vente; nul serment ne pourra lui être déféré, ni contestation soulevée, pas plus en droit mosaïque qu'en droit civil. La vente est définitive, et le paiement effectué au complet, sans nulle réduction.

Après ces mots, les trois dernières lignes reproduisent littéralement les lignes finales de la première partie, sauf que celle-ci contient de plus l'énoncé — peu clair — du versement supplémentaire dû par les vendeurs pour frais et droits divers.

Les deux parties de notre texte concourent à faire connaître la prononciation vulgaire de Girone à cette époque : c'est *Ieronda*, ירונדה, avec la désinence latine encore maintenue, et l'initiale *g* douce mouillée à la mode française et italienne.

Ce document aurait dû trouver place parmi ceux qu'a publiés D. Enr. Cl. Girbal, dans son opuscule *los Judios en Gerona* (Gir., 1870, in-8° de 88 p.). On y chercherait en vain des notices sur les personnes mentionnées dans les présents actes. Toutefois, on y rencontre une curieuse coïncidence de noms, se rapportant à des faits survenus vingt-huit ans plus tôt. Dans une lettre des jurats (conseillers municipaux) de Girone, datée du 13 août 1337, ceux-ci s'adressent au procureur général du comté de Roussillon, en ces termes :

« Referente nobis Belhome Scapati judeo Gerundæ, procuratore Ster filiæ cujusdam Astruchi caravitæ judei Gerundæ, percepimus quod Mose Bendit Bonjua Isachi et Bonafos David judei Perpiniani nuper electi judices super libello repudii dictæ Ster dato per David Bonjorn judeum Perpinianum renuunt consilium dare secundum jus ebraycum... » Les jurats lui demandent de ne pas se soustraire à cette intervention.

Or, il se peut que cette femme Ster, c'est-à-dire Esther, fille d'un Astruc, alors divorcée, soit devenue précisément l'épouse d'En-Maïmon, et que plus tard, à la suite de contestations avec un autre Astruc, peut-être son oncle ou son cousin, la cession d'immeubles en litige ait eu lieu pour terminer le différend.

MOÏSE SCHWAB.

LES JUIFS DE MARSEILLE AU MOYEN AGE

(SUITE [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I [2].

In nomine Domini, amen. — Anno incarnationis ejusdem MCCCVIII, indictione VII, die XXI januaris, noverint universi quod constitutus Bonyzacus, judeus, filius Vitalis de Vidon condam judei, cives Massilie, in presencia nobilis discreti viri Johannis Radulphi, judicis curie regie civitatis superioris Massilie, pro tribunali sedente in curia supradicta, dixit et proposuit coram eo se velle transferre domicilium de villa inferiori civitatis Massilie in jurisdictione civitatis superioris predicte et ibidem domicilium suum facere et [juribus] in dicta curia civitatis predicte stare, parare et obedire, respondere omnibus personis de eodem judeo vel de ejus familia conquerentibus et, secundum possibilitatem, ipsius civitatis onera supportare; et quod ab hac hora in antea ibidem stabit et larem suum fovebit et congregabit substanciam suam vel majorem partem ejusdem tamque subjectus jurisdictionis civitatis superioris predicte. Et ita prefatus Bonyzacus, judeus, se transtulit et transfert et domicilium suum ad juridictionem predictam et quod ita sit utrum attendat, faciat, compleat et observet, sine dolo, lesione et fraude alicujus persone. Scilicet quia vult ut libere et beneplacito animi sui tam hoc de jure facere possit, predictus Bonyzacus, judeus, promisit et ad sanctam legem mosaycam per eum corporaliter manu tactam juravit domino judici supradicto, sicque dicto sacramento recepto, dictus dominus judex, salvo omni jure domini nostri regis et suorum, et... curie supradicti, recepit dictum Bonyzacum, ju-

[1] Voyez t. XLVI, p. 1 et 246.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre du notaire Pascal de Mayraryus*, 21 janvier 1308.

deum, presentem in subjectum fidelem, civem et habitatorem civitatis superioris predicte, concedens eidem omnes libertates, immunitates, franquesias, consuetudines et antiquitates quas habent et quibus gaudent alii cives et habitatores civitatis superioris predicte. De quibus omnibus dictus Bonyzacus petiit sibi fieri publicum instrumentum per me notarium infrascriptum ad majorem firmitatem sigillo pendenti dicte curie roborat... (?) quod dictus fieri voluit et concessit.

Actum Massilie in domo que fuit Bernardi Juvenis condam, in qua nunc regitur curia civitatis superioris predicte, presentibus Guillelmo Poncii notario, Petro Paleto et Petro de Balhanicis, fusterio, testibus... et me Pasc. de Mayranegis, notario publico...

II [1].

Maria, Dei gratia, ...tutrix et administratrix illustris Regis, nati nostri, Ludovici, Jerusalem et Sicilie Regis, etate annorum, regnorumque ac ducatum aliarum terrarum ejusdem. — Notum facimus universis quod, ad humilem supplicationem Majestati nostri noviter factam pro parte Universitatis judeorum regie civitatis Massilie, presentium tenore, de certa nostra scientia, universitatem ipsam judeorum Massiliensium et singulares personas judaycas eorumdem ipsorumque successores, possessiones et bona presentia et futura teneri et manuteneri in illis libertatibus, privilegiis et immunitatibus, usibus et consuetudinibus in quibus sunt et esse reperientur per d... et dictum Regem natum nostrum, heredes et successores suos ac per curiam regiam volumus perpetuo et jubemus, ita quod eisdem modo et forma possint et valeant ipsa Universitas judeorum et singulares persone ejusdem ipsam civitatem Massiliensem habitare per se et dictos successores eorum sicut hactenus consueverunt et soliti sunt temporibus retroactis. Et quia ipsi judei ut plurimum habent se congregare, consilia facere et tenere, statuta et capitula inter se condere et ordinare et in consiliis ipsis eligere talliare et capassagii collectiores, computatores, auditores, et diversa alia eis necessaria exercere, que facere nequeunt sine licentia officialium regiarum differentium in preteritum persepe illam concedere questus gracia potius quam alia justa causa, eidem propterea Universitati judeorum Massiliensium nunc et in perpetuum quod possint libere et impune se ad invicem congregare, consilia facere et tenere, statuta et capitula inter se condere et ordinare ac in consiliis ipsis eligere talliare tam per modum capassagii quam alias collectores, computatores, auditores, juxta voluntatem et ordinationem magistri Bonjuze Bondavini, familiaris Regii atque nostri ac sindicorum universitatis dictorum judeorum, et generaliter alia omnia universa eis necessaria facere et exterrere ad honorem tamen et fidelitatem re-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, VI, f° 216.

giam sine prejudicio cujuscumque licentia ab officialibus regiis presentibus seu futuris minime petita, earumdem presentium tenore, de certa nostra scientia concedimus et de speciali gratia, auctoritatem et potestatem omnimodum impertimur. Preterea cum ipsi judei et persone judayce in eorum festivitatibus, utpote in diebus Sabbati, Pascatis, Pentecostes, Cabannarum et Magni Jejunii, judayca lege prohibenti, portare et tenere lumina non sint ausi, eisdem concedimus et liberaliter indulgemus quod de cetero in perpetuum singulis eorum festivitatibus supradictis possint et valeant per ipsam civitatem Massiliensem libere et impune sine lumine de nocte incedere, ire et redire, preconisationibus et ordinationibus curie regie in contrarium factis non obstantibus quibuscumque, non obstanti etiam pena consueta seu propter hoc imposita contra eos, a qua ipsos judeos eximimus et liberos facimus, ipsamque penam eisdem et eorum cuilibet in perpetuum remittimus de certa nostra scientia et speciali gratia quibus supra. Insuper ab usum quidem quo solverit in preteritum subvicarii et officiales regii alii in subsequentibus zelo extorsionis abuti tollere cupientes hac perempniter duratura nostra ordinatione districtius inhibemus ne diebus festivis catholicis christianorum subvicarii aut alii officiales regii ipsius civitatis Massiliensis vel alii presentes seu futuri domos ipsorum judeorum Massiliensium, dum morantur judei ipsi in eis et tenent eorum portas clausas ab infra ipsorum operationes domesticas exercentes, aperire seu intrare aliquo modo audeant seu presumant nisi in domos ipsos interdictos judeorum forsitan rumor esset, penam etiam propter hoc impositam ac concesserit de certa nostra scientia ac voluntate regia etiam cassamus, revocamus et penitus annullamus et nullum quo ad hoc effectum haberi volumus. In cujus rei testimonium et Universitatis ac judeorum prefatorum futuram cautelam presentes nostras litteras fieri fecimus et nostro magno impendenti sigillo jussimus communiri. Datum Avinione per nobilem et egregium virum Raymundum Bernardum Flammigi, militem... Anno Domini millesimo trecentesimo octuagesimo septimo, die vicesimo tertio mensis januarii, decime indictionis, regnorum dicti Regis nati nostri tertio...

III[1].

Preconisatio de juramentis prestandis per Corraterios et Inquantatores Massilie. — Anno quo supra (1351); die XII[a] februarii, instantibus et requirentibus nobilibus viris dominis Laurentio Riccavi, Jacobo Syalhe et Hugone Stephani, syndicis Universitatis Massilie, magnificus et potens vir dominus Guillelmus Farandi, miles, dominus de Garda Thennesii et vicarius civitatis Massilie, precepit fieri preco-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Cartularium Guillelmi Farandi, militis, Massilie vicarii*, 1350-1351.

nisationem infra scriptam per Jacobinum Rauleti, nuncium et preconem dicte curie presentibus et audientibus, videlicet :

« Quod nullus corraterius seu corrateria, inquantator seu inquantatrix, audeat seu presumat eorum officia corraterie seu inquantationis exercere in civitate Massilie nec burgis sui distrecti, donec eorum officia corraterie et inquantationis in manibus ipsius domini vicarii juraverint prout hoc facere tenentur juxta statuta civitatis Massilie et contenta in eodem statuto jurent fideliter et juste observare sub pena. »

Qui preco paulo post retulit mihi notario infrascripto se dictam preconisationem fecisse prout a domino vicario habuit in mandato.

Ego Petrus Lurdi, notarii curie Palatii, hec scripsi.

Eodem die, ad tribunal dicti domini vicarii et in suis manibus, ut supra, juravit *Crescas de Rieuz* et *Bonisacus de Cadeneto*, *judei*, inquantatores, sua officia facere fideliter et sine fraude et juxta statuta Massilie et unus pro alio et vicissim de primissis fidejusserunt sub obligatione omnium bonorum suorum presentium et futurorum rerum omnium juris canonici et civilis...

Crestonus de Rodesio et *Benedictus de Castris*, venditores raubarum, juraverunt eorum officia bene et fideliter exercere et fidejusserant unus pro alio.

Item *Bounisonus Marnani*, emptor et venditor, et *Bonnonetus de Castro novo*, inquantator, et fidejussit unus pro alio et juraverunt eorum officia fideliter exercere.

Item *Habramonus del Vergier* alias *Span*, incantator et corraterius...

Item *Isacquus Bonafossius*, alias *Corderii*, inquantator et corraterius..., et fidejusserunt unus pro alio.

Item *Astrugus Ferrerii*, corraterius et inquantator, Samuel Piani, corraterius et inquantator, juraverunt... et fidejusserunt unus pro alio.

Item *Josse Samuel*, corraterius et inquantator, juravit ut supra, fidejusserunt pro eo supradicti Astrugus et Samuel.

Item *Petit Macip*, corraterius et inquantator, et *Jacob Habram*, corraterius et inquantator, et *Samuel Massegay*, corraterius et inquantator, juraverunt... et f. u. p. a.

Item *Sania Maurella*, inquantatrix et corrateria... f. p. e. Petitus Macipi.

Item *Bonias* filius *Barba* et *Cresconus de Albanea*, corraterii et inquantatores, juraverunt... et f. u. p. a.

Item *Caylara Romana*, corrateria et inquantatrix, juravit... et f. p. e. *Bounizones* Marnani.

Item *Aquinatus*, filius *Silheti*, quondam, *Samuellus de Privas*, *Bondavinus Salamia*, *Dayot Francesius* et *Isaquetus de Malaucena*, f.u.p.a.

Item *Salamonetus Pellipii*, *Salvonus Sartoris*, inquantatores et ductores raubarum... f. u. p. a.

Item *Salvetus de Cadeneto*, inquantator et portator raubarum...

f. p. e. *Astrugona de Cadeneto*, ejus uxor, et f. etiam pro eo *Bernardus de Batulto*, filius *Marquesii* quondam.

Item *Aymonus Francisci*, corraterius et inquantator, et *Reginona*, ejusdem uxor, corrateria... f. u. p. a.

Item *Boneta*, uxor *Salveti*, *Blancona de Tritis*, corraterie... f. u. p. a.

Item *Salimonus de Montepessulano* et *Bounisonus Revelli*, inquantatores... f. u. p. a.

Item *Vidonus Baceani*, inquantator, et *Bonastrugus*, corraterius... f. u. p. a.

Item *Mosse Marnanus*, *Astrugonus Porfachi*, corraterii... f. u. p. a.

Item *Rossetus*, filius *Mosse Habrami*, corraterius. — Item *Bonvidas de Nemauso* et *Crescas de Montiliis*, corraterii, *judei*... f. u. p. a.

Item idem juramentum sub forma et obligatione predictas prestiterunt *Davinus Sullan*, *Bonsenhor Bellan*, *Habraamus Astrugi*, *judei*, et f. u. p. a. inquantatores et corraterii.

Item, die XVII februarii, *Salamonus Pampalona*, inquantator, judeus... pro eo fidejussit *Premissus*.

Die XVII mensis februarii, *Vinonus Vitalis*, corraterius, juravit ad sanctam legem Moysis se dictum officium corraterie bene ac juste... et f. p. e. *Mosse Vitalis*.

Eodem die *Astrugus Bonisac*, inquantator et corraterius, et *Cresquerius de Manoesqua*, corraterius, *judei*... f. u. p. a.

Eodem die *Bonafocius de Aurayta* et *Cregudonus de Mordacaysseo*, *judei*, corraterii... f. u. p. a.

Item *Samuel Cohel Francisci*, *Mira Blancha*, ejus uxor... f. u. p. a.

Item *Vidaletus Maurelli*, filius *Macipi Maurelli*, inquantator et corraterius, et *Alegra Maurella*, ejus mater, corrateria... f. u. p. a.

Item *Salamonetus de Palerma*, corraterius,... f. p. e. *Petitus Macipi*.

Die XVIII mensis februarii, *Mosse Habram*, corraterius... f. p. e. *Maciponus de Turre*.

Item *Josse Massegay*, corraterius, et *Cresconus Astrugi*, corraterius et inquantator... f. u. p. a.

Item *Dulcia de Castris*, corrateria... f. p. e. Crestonus de Rodes.

Item *Astrugus de Montedragone*, corraterius et inquantator,... et *Sterella*, ejus uxor fide jussit pro eo.

Item *Sterella*, uxor *Alegre de Baliniis*, corrateria... f. p. e. *Alegra de Baliniis*, ejus vir.

Eodem die, *Astrugus Josse*, *Boninonus Quailli*, *judei*, corraterii... f. u. p. a.

Item *Astes Carrassa*, corrateria et inquantatrix,... et p. e. f. *Bonvidonus Marnan*, *judeus*.

Anno quo supra, die XXI mensis februarii, *Cregudonus Chone*, *judeus*, inquantator,... f. p. e. *Bonafossus de Aurayca*, *judeus*.

Anno et die quibus supra, juravit *Belhome*, *judeus*, corraterius, et

pro eo fidejussit Johannes de Jerusalem [1], commorans in carreria de Jerusalem.

Eodem die *Magerius Menetecius* et *Petitus Bonifilii*, venditores et inquantatores rerum... f. u. p. a.

Anno quo supra, die XXIII mensis februarii, *Davinonus de Novis*, corraterius, et *Vidonus Magmoni, judei*... u. p. a. f.

Item *Mossonus Salamonus*, corraterius... f. p. e. *David Brunel.*

Anno quo supra, die XXV mensis februarii, *Baronnus Bounizas*, inquantator et corraterius,... f. p. e. *Astrugus Servarii* et *Astrugus Bounizas.*

Item *Habrahamonus Maurelli, judeus*, corraterius... f. p. e. *Samuel Maurelli.*

Item *Isacus de Alisto, judeus*, corraterius et inquantator... f. p. e. *Habramonus* et *Samuel Maurelli, judei.*

Anno quo supra, die XXVIII mensis februarii, *Compratus Pampalona*, inquantator, *Ginella de Menipsis* et *Clara de Ilzahel*, corraterie... f. u. p. a.

Anno quo supra, die II marcii *Jacob Astrugus*, incantator et corraterius, et *Ferrarius Thoron Marnay*, corraterius... f. u. p. a.

Anno quo supra, die III marcii, *Buffetus de Castris, judeus*, incantator... f. p. e. *Samuel Piavus, judeus.*

Anno die supra, die IIII marcii, *Heliao Fradasta, judeus*, incantator,... f. p. e. *Samuel Francisci.*

Eodem *Mordacayssius Pampalona* et *Bellandus Bonnisacus*, inquantatores et corraterii... f. u. p. a.

Anno Domini quo supra, die XVIII marcii, *Johannes Guillenus*, corrateriis, *Crestianus*... f. p. e. *Jacobus Orlande Baniator*, morans in Draperia superiori.

Eodem die *Samuel Saholh*, alias *Catonus, judeus*, corrateriis,... f. p. e. *Salves de Cadeneto, judeus.*

Eodem die *Profactionus Susserloti, Habramus Bonafossii, Habramus Ferrarii*, inquantatores et corraterii... f. u. p. a.

Anno Domini millesimo trecentesimo quinquagesimo primo, die XX mensis aprilis, *Aronus Jocep*, inquantator et corraterius... f. p. e. *Fana*, ejus uxor.

Anno Domini quo supra, die III mensis junii, *Guillelmus Boneti*, laborator, juravit officium corraterie... f. p. e. *Johannes Guillelmi*, morans in Bottaria.

Anno Domini quo supra, die XVIII mensis julii, *Fossonus Morossi, judeus*, corraterius... f. p. e. *Salmonus de Montepessulano, judeus.*

[1] Ce Jean de Jérusalem, qui servait de caution à un Juif, ne paraît pas avoir été Juif; d'ailleurs, la rue de Jérusalem, où il habitait et à laquelle il devait son nom, n'était pas dans la Juiverie : elle occupait une partie de l'emplacement actuel du Quai du Port.

IV [1].

En tête du document, *en très mauvais état*, se trouve la formule des obligations contractées par les *Incantantores* et les *Corraterii*.

NOMINA DICTORUM CORRATERIORUM ET INCANTATORUM SUNT HAEC :

. . . . . [2]
Habram Josse . . . . . .
Salvetus Coohen. . . . . .
Carrossius. . . . . .
Astruc Bonifilii . . . . . .
Crestonus. . . . . .
Menuetus
Salomon de Vidas } fidejussores unus pro alio et contra.
Vinguessona
Crescas de Manuesca, fidejussor Jassetus de Sancto-Paulo.
Aymonus, fidejussit ejus uxor.
Sahucius. . . . . .
Astruc Ali
Brunellus Bonafossi } fidejussores unus pro alio et contra.
Mossé Salamonus
Bonfili Barbas. . . . . .
Samuel. . . . . .
Habran. . . . . .
. . . . . .
Samuel Maurelli, fidejussor Crescunas Maurelli.
Jacob Mossé } fidejussor unus pro alio.
Sempten Habran
Salvetus Cassini, fidejussor Davinus de Stella.
Mirablancha
Samuel Cohen } fidejussores unus pro alio.
Vivaudus Francisci
Dulcia de Castras. . . . . .
Jaconetus Cohen, filius Mordacay, ...
Sarreta, uxor Samuelli de Privato, fidejussor ejus maritus.
Faveta . . . . . .
Imomus Vitalis } fidej. unus pro alio et contra.
Jassetus
Habram Maurelli
Bondia Marmani } fidej. unus pro alio et contra.
Vidonus Bonisaqui
Domieta de Portali, fidej. ejus vir Vidonus de Portali.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des criées du tribunal du Viguier*, 1365-1366.
[2] Les premières lignes sont effacées.

Item, per modum predictum, anno quo supra, die XVII novembris, Samueletus Pampalona, fidejussit Compratus, ejus pater.

Et Dulcieta Corderia, fidej. Compratus Salomonis.

Blanqueta Jullana, fidej. Herbin Jacobus.

Benadonus Habram, fidej. Crescetus Sabonerii.

Dayetus et Bellona . . . . . .

. . . . . .

V[1].

Anno Domini millesimo trecentesimo sexagesimo septimo, die vicesimo tertio mensis Decembris, subscripti corraterii et inquantatores civitatis Massilie juraverunt eorum officium bene et fideliter exercere et fidejussores prestiterunt juxta formam statuti prout inferius declaratur :

Et primo Isac de Alesto, corraterius et incantator } fidej. unus pro alio.
Item Bondia Salamias, id. }

Item, Bonninonus Habram, portator raubarum et incantator, } fidej. unus pro alio.
Item Cregudonus Pavias, id. }

It. Compratus Pampalonis, corraterius et incantator } fidej. unus pro alio.
It. Samieletus, ejus filius, id. }

It. Salamias de Rosceto, corraterius, fidej. pro eo Vidonus Boniaqui.

It. Vidonus Boniaqui, corraterius, fidej. dictus Salamias.

It. Philippus Alraci, nuncius, corraterius[2].

It. Astrugus Ferreri, corraterius et inquantator } fidej. unus pro alio.
It. Habram, ejus filius, id. }

It. Samiel Pizani, corraterius et inquantator } fidej. unus pro alio.
It. Porfachius Suserlot, id. }

It. Samiel Porfachi, corraterius et inquantator, fidej. Isac de Alesto.

It. Bondionus Marmani, corraterius } fidej. unus pro alio.
It. Salvetus Toniani, corraterius }

It. Cresquerius Maurelli, fidej. Habram Ferrerii.

It. Antholius Sampsolis, corraterius, fidej. dictus Cresquerius.

It. Samiel de Posteris, pelherius[3] et corraterius, fidej. dictus Antholius.

It. Bonastrugus Bonfili, corraterius et inquantator } fidej. unus pro alio.
It. Crestonis, ejus filius, id. }

[1] Arch. mun. de Marseille, *Cartulaire de Gérard Adhémar*, 1367-1368.

[2] Philippe Alras n'était pas Juif ; il était le fils d'un jurisconsulte marseillais assez estimé.

[3] Du Cange définit ainsi le pelherius : *Preco rerum venalium.*

It. Bonifilius Barba, corraterius } fidej. unus pro alio.
It. Salvetus Josse, corraterius }

It. Bonona, uxor Salveti } Corraterie et venditores raubarum, fidej.
It. Blanqueta de Tritis } una pro aliis et ad dictam penam.
It. Astrugona de Gardono }

It. Mosse Marmanus, corraterius } fidej. unus pro alio et ad dic-
It. Habram Josse, corraterius } tam penam.

It. Bujonus Vitalis, corraterius } fidej. unus pro alio
It. Jussonerii Vitalis, ejus filius, corraterius } et ad dictam penam.

It. Dulcis Urderia, corrateria et venditrix raubarum, fidej. Joseph Cappelli, et ad dictam penam.

It. Habram Croc, corraterius et revenditor raubarum } fidej. unus pro alio et sub
It. Isaquetus, ejus filius, in eadem arte } eadem pena.
It. Senhoretus Habram, in eadam arte }

It. Johannes Guillelmi, corraterius, fidej. pro eo dominus Authonius de Sarciano, et ad dictam penam.

It. Samuel Maurelli, corraterius, fidej. Magister Asser Salvius.

It. Dulcieta Pizano, corrateria et revenditrix raubarum, fidej. Samuel ejus vir.

It. Mirablancha, corrateria et revenditrix raubarum, fidej. Samuel Choen.

It. Juffetus Dabram, corraterius, fidej. Petit Bonfili, judeus.

Item, die ultima mensis Decembris juraverunt subscripti corraterii et incantatores suum officium bene et legaliter exercere et ad dictam penam juxta formam statuti :

Et primo Boniacus de Cadeneto, corraterius et incantator, fidej. Durandus de Bedarida et cum juramento.

It. Juffetus de Castras, corraterius et incantator, fidej. pro eo dictus Boniacus et cum juramento.

It. Lebrona Maurella, corrateria et revenditrix } pro quibus fidejussit
It. Benvenguda Sucetlota, id. } Cresquerius Maurelli.

It. Durandus de Bedarida, corraterius, fidej. dictus Cresquerius.

It. Vitalis Maurelli, corraterius et incantator, fidej. Davinus de Stela.

It. Faveta, uxor Herbini Bonia, corrateria et revenditrix } fidej. una pro alia.
It. Belona de Cadeneto, id. }

It. Blanca, uxor Davini Suslan, corrateria et revenditrix raubarum, fidej. Habram Maurelli.

Item die tertio mensis januarii, Astrugus Josse, corraterius et inquantator, juravit et ad dictam penam ordinatam forma statuti; item Astrugus Jossé, alias de Violas, corraterius et inquantator, fidej. unus pro alio.

It. Domieta, corrateria et revenditrix raubarum } fidej. unus pro
It. Arenetus Astrugi, corraterius et incantator } alio.

It. Sarra, judea, corrateria et revenditrix, fidej. Aron Astrugi.

It. Dayot Mosse, judeus, corraterius } fidej. unus pro alio.
It. Bellona, ejus uxor }

It. Caquinovus de Castelana, macellarius et corraterius, fidej. pro eo Hiron Astrugi, judeus.

It. Jaconetus Mosse, corraterius et incantator }
It. Steleta, ejus uxor, corrateria et revenditrix raubarum } fidej. unus pro alio.

Item die IIII^a mensis januarii, juravit Cregudonus Salamonis, corraterius, juxta formam.

Statuti et ad dictam penam; item Sacconetus Choen, corraterius, fidej. unus pro alio.

Item Sitona, uxor Astrugi de Albennatio, corrateria et revenditrix raubarum. . . . . .

Item Blanqueta, relicta Davini Suslan, corraterii et portitores raubarum } fidej. unus pro alio.
It. Vitalis Davini, id. }

It. Davinus, ejus filius.

It. L. Logran, corraterius, fidej. Bertrandus Bruni.

It. Mosseta Salamonis, corrateria } fidej. unus pro alio.
It. Astrugus Mosse, corraterius }

It. Habram de Lunello, corraterius, fidej. Cresquerius Maurelli.

It. Habram Maurelli, corraterius, fidej. Habram de Lunello.

It. Jacobus de Lunello, corraterius, fidej. Samuel Maurelli.

It. Mordocaï Choen, corraterius, fidej. Acconetus, ejus filius.

It. Vinonus Habram, corraterius, fidej. Mirablancha.

It. Erbin Jacobo, corraterius, fidej. Durandus Bedarida.

It. Salvada, uxor Compradi Pampaloni, corrateria, fidej. ejus vir.

It. Bonisacus de Malausena, corraterius et incantator, fidej. Aaron Astrugi, macellarius.

Item, die XXIII^a januarii, Massonetus Susserlot, corraterius, fidej. Samuel Pizani.

VI [1].

1350. Die prima octobris, Symon de Apta, draperius, juravit ad sancta Dei Evangelia se contra contenta in preconizatione que incipit : « que negum sartre auga intrar, etc... [2] », non venire, sed contenta in eo observare sub pena in ea contenta.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Cartularium Guillelmi Farandi, militis, Massilie vicarii*, 1350-1351.

[2] Voici la criée, à laquelle il est fait allusion ci-dessus : « Que negun sartre auga intrar en alcun obrador de la cieutat de Masselha de draparia amb aucuna persona volent comprar drap del drapiar del dich obrador entro que aquella persona si sera accordada del pres del dich drap an lo drapier a dous absent lo dich sartre el dich pres fazedor, et que negun drapier deia donar neguna causa al dich sartre per hucayson del dich pres, ni lo sartre ren en deia penre, *sup pena pro quolibet et vice qualibe-*

Item, eodem die, Astrugus Boudia, judeus, sartor, juravit ad sanctam legem Moysi, etc.

Item, eodem die, Seguoretus, sartor, judeus, juravit ut predictus.

It. eodem die, Bonus Juhonus Marmani, sartor, judeus, juravit...

Item, eodem die, Salvonus d'Ieras, sartor, juravit...

Item, eodem die, Bondionus de Cortezono et Compradonus de Areis, judei, sartores, juraverunt...

Die IIª octobris, Petrus Bonivini, sartor, juravit.

Eodem die, Guillelmus Pascalis, Symon Gantelme, Antonius Grassi, Hugo de Branges, Guillelmus Bauqueti, sartores, juraverunt.

Eodem die, Girasolus Chabaudi, Albertis Barbano, sartores, juraverunt.

Eodem die, Johannes Bernardi, draperius, juravit.

Eodem die, Andreas Burgundionis, draperius, juravit.

Eodem die, Thomasius Durelli, sartor, juravit.

Die quinta octobris, Compradonus, sartor, Astrugonus, sartor, juraverunt.

VII[1].

Que tota persona que se plagna del clavari viel aparesca daqui a [illegible]... al tauler de mesagher la viguier et se facho scriure...

Anno quo supra, die XX februarii, Bonajusnas Mosse, judeus, civis Massilie, comparuit ad tribunal supradictum domini vicarii et dixit predictum clavarium sibi fore obligatum in viginti quatuor solidis ratione laguanitis redditum.

Eodem die, Isacus Cholerii, judeus, comparuit ad idem tribunal et dixit... olim clavarium sibi fore obligatum pro augmentatione redditus monasterie in solidis decem.

Item, quia augmentavit redditus curaterie in solidis quatuor.

Item quia augmentavit redditus ferri et mestrium in solidis quadraginta. Que pecunie quam sibi debetur est summa XXXVI sol.

Et predicta omnia constare quantum publice apparet scripta manu Pauli Girardi, notarii Massilie, publici, quam apodixam vidit et legi.

Eodem die, Mosse Tibor, judeus, comparuit ad dictum tribunal et dixit et asseruit sibi ratione augmentationis dictum clavarium sibi esse obligatum ratione publice a [illegible] scripta manu dicti magistri Pauli Girardi, notarii, pro augmentatione redditus monasterii sancti Martini, in solidis XXXIII.

[illegible] — V. [illegible]

[illegible] Cous [illegible]

VIII[1].

Supplicante Romudo Mosse, judeo, nomine suo et Universitatis judeorum prefati civitatis Massilie, licenciam impertiri duabus vel tribus pistricibus farineris judicibus Massilie vendendi farinam presentaliter in Jusateria ad usum Universitatis judeorum ipsorum pro faccione panis azeme necessarii illis pro eorum Pascate instante tantum, non obstante preconisatione in contrarium facta, presertim etiam quia farinam ipsam facient et vendent prefacte judee de blado, quod deferri fecerunt vel seu facient de extra civitatem ipsam judei ipsi. Placuit ipso consilio requirere ipsum dominum vice-vicarium quod attento circulo hujus temporis et pro vitatione etiam majoris caristie que nasci posset si judei ipsi, utriusque sexus, cum tumultu, farinam eis opportunam pro dicto pane azeme evenient in loco statuto de Raiba quod dicte farine judee dictam farinam vendere possint juxta supplicata ipsa in dicta Jusateria pro dicto festo eorum Pascatis, tantum ut supra preconisationem factam in contrarium interim suspendendo.

IX[2].

Et primo Nicolaus Bonivini surgens proposuit... Item, requisivit quod littere deprecatorie, ex parte dictorum domini vicarii et Consilii, consedantur cuidam Judeo, civi Massilie, qui fraudulenter per... XX auri florenis extitit spoliatus, domino senescallo Bellicadri dirigende, ut ipsos florenos dicto Judeo restitui faciet acque mandet...

Item super facto littere deprecatorie pro parte dicti Judei petite, placuit concilio quod dicta littera concedat et fiat.

Et fuit electus, ad portandam dictam litteram domino nostro Regi, Petrus Bonifilii, notarius.

X[3].

Item super oppressionibus et injusticiis et oprobriis directis per officialem episcopalis curie contra... et Rostagnum Berardi et persecutionibus insolitis judeorum, eligantur quatuor boni viri qui querimonia faciant domino episcopo quod ista non permitat nec substineat.

Et fuerunt electi : dominus G. de Monteolivo, dominus Anth. de Sarciano, Amelius Bonifaci, Anth. Deodati.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1357-1359, f° 272. Délibération du 24 février 1359 (vieux style).

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1322 1323, f° 31. Délibération du 17 décembre 1322.

[3] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1375-1376, f° 68 v°. Délibération du 27 mai 1376.

XI[1].

Sub supplicationis tenore audito, placuit dicto consilio reformando requirere dictum dominum vicarium quod eligantur tres sapientes viri de dicto Consilio inter quos sit unus in jure peritus, qui videant litteras missas ex parte domini vicarii ad instantiam dicti Habram bajulo de Roquevaria, pro impendanda satisfactione dicti Habram de suo debito in ipsis litteris expressato et respontiones seu exequitiones factas per ipsum bajulum.

XII[2].

Item, plus exposuerunt Salomon Botarelli et Baronus de Castris, judei presentis civitatis et nomine communitatis judeorum ejusdem, quod tota civitas non ignorat extorciones et actus illicitos qui, die herina, facti fuerunt dicte carrerie de illa puella judea capta et tamdiu effecta christiana... in eadem carreria fuerit per malas personas et pro talibus actibus illicitis deinceps evitandis petierunt per civitatem humiliter remedium quod... apponi et providendo ac ponendo quod tales actus ultra non fiant.

Placuit consilio reformare quod requiratur dictus dominus vicarius et officialis regie curie, prout presens consilium requirat, exhortatur quicumque delinquentes in illis actibus puniantur et contra tales fiat processus et puniantur juxta demerita et nichilominus precipiatur pena ardua ille filie christiane que ipsam filiam olim judeam et nunc christianam secum duxit quod a cetero a talibus excessibus desistat.

XIII et XIV[3].

Et primo, lectis et publicatis quibusdam litteris patentibus citatoriis, concessis Raynaldo de Hugoni, servienti armorum regio, per quas dominus noster rex ordinavit citari Cregudum Profachi, Abraham de Bederida et Abraham Avicdori, judeos de Massilia, cujus tenor talis est.

Tenor ipsius.

Ludovicus..., dilecto servienti nostro armorum Reginaldo de Hugoni, gratiam et bonam voluntatem. De sufficientia et diligentia tuis ab experte plene confici, tenore presentium, committimus et mandamus

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1380-1382. Délibération du 19 février 1381.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1390-1481. Délibération du 8 août 1480.

[3] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1390-1481. Délibération du 7 mai 1403.

tibi, de certa nostra scientia, quatenus receptis presentibus, ad civitates nostras Massilie et Aquensis, te personaliter conferens subdictos judeos, habitatores civitatum ipsarum, cites ad comparandum personaliter coram viro nobili Matheo de Bellavalle, conservatore judeorum quorumcumque dictorum comitatuum Provincie et Forcalquerii et Terrarum eis adjacentium, per Majestatem nostram noviter ordinato, consiliario et fideli nostro dilecto, die VIIII presentis mensis Maii, in hac villa nostra Tarasconis, respondere ad ea que sibi, pro parte curie nostre, petentur et hoc sub pena viginti marcharum argenti, pro quolibet si secus fecerit fisci nostri compendiis applicanda. Nomina vero judeorum ipsorum sunt hec : Cregudus Profachi, Salomon de Bederida, Abram Avigozor, habitatores civitatis nostre Massilie, Vidalis Davini, Astrug de Latis, Durantus Jacob et Jacob Boneti, de nostra civitate Aquensis, super hec que feceris inde majestatem nostram certificaturus. Datum in predicta villa nostra Tarasconis, sub sigillo nostro secreto... die tertia mensis maii, XI indictionis, anno Domini MCCCCIII, regnorum vero nostrorum anno XVIIII.

Quarum tenore diligenter attento, placuit dicto Consilio reformare et reformando requirere dictum dominum vicarium quatenus fiat capitulum dominis ambasciatoribus explicatum regie majestatis sue ostendendum quod tales littere citatorie sunt prejudiciabiles capitulis et libertatibus dicte civitatis et quod dignetur de cetero in similibus casibus et aliis quibuscumque capitula pacis Massilie et libertates observare, prout sua majestas promisit et juravit.

Item, visis litteris regiis mandatis dominis judici palacii et vice judici appellationum per que apparet quod sue majestatis intentionis est quod acta et processus cause Florete, judee, mandetur Matheo de Bellavalle, conservatori judeorum, placuit dicto Consilio reformare quod responsiones fiant per ambasciatores per capitula eis tradenda continentia totam intentionem Consilii presentis et tenores Capitulorum pacis et libertatum dicte civitatis.

Super quibus domini sindici protestati fuerunt solemniter in forma.

XV[1].

Lettre consentida per nostre senhor lo Rey Loys segon, contenent la revocacion que alcuna citacion facha certes Jusieus de Masselia per comandament de Mossen Azacel de Belvau, conservador dels Jusieus volent lo trayre fora de Masselia non prejudicer a las libertas de Masselia ne se traga en consequenca.

Ludovicus secundus... Cum nuper certis moti causis citari mandavissemus per quendam servientem et familiarem nostrum infra civitatem nostram Massilie certos judeos ad comparandum coram nobili Matheo de Bellavalle, judeorum dictorum Comitatuum Pro-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre noir*, f° 25.

vincie et Forcalquerii et Terrarum eis adjacentium, ordinato conservatore ad certam diem et sub penis contentis in litteris commissionis super hoc factis, pro parte sindicorum et consilii nostre civitatis sint nostro culmini cum humilitate noviter supplicatum ut, cum hujusmodi citationes ut exposuerunt derogent Capitulis Pacis et libertatibus dicte civitatis, illas revocare dignaremur et efficacia privare penitus et omnino. Super quo nostri consilii deliberacione prehabita, tenore presentium, de certa nostra scientia, notum facimus et decernimus ac nostre intencionis est quod prefacte citaciones jam facte casu quo essent derogatorie capitulis pacis et libertatibus dicte nostre civitatis in aliquo non prejudicent seu derogent eisdem seu ea quomodolibet enervent nec possent citaciones hujusmodi trahi ad aliqualem consequenciam pro curia nostra futuris temporibus in prejudicium dictorum Capitulorum Pacis et libertatum civitatis nostre prefacte, has propterea litteras ad cautelam dicte civitatis concedentes. Datum in villa nostra Tharasconis... die duodecima mensis maii, undecime indictionis, anno Domini millesimo quadringentesimo tercio.

XVI[1].

Item fuit propositum quid agendum sint super facto Abrahe de Berra et Mosseni Maurelli, judeorum, civium Massilie, per litteras domini Senescalli Provincie et Forcalquerii ad civitatem Aquensem personaliter transmissorum.....

Item, super facto Massiliensium judeorum Aquis arrestatorum placuit dicto consilio, nemine discrepante, consulere dictum dominum judicem ut vice-vicarium cum summa instantia requirendo ut statim eligat, eligere condignetur duos ambaxatentes ydoneos et sollempnes qui accedant ad dominum senescallum comitatis Provincie et Forcalquerii vel ejus locum tenentem ostensuri eidem gravamina illata libertatibus dicte civitatis per dictorum judeorum remissionem inde factam et obtenturi ab eodem, si potuerint, quod dicti judei Massiliam remittantur et restituantur presidio et juridictioni regali dicti domini judicis vice-vicarii, ut idem dominus vicarius super petitis et quesitis a judeis supradictis quibuscumque querelantibus possit et valeat ministrare justitie complementum.....

Item fuerunt electi ambaxatores ad eundem ad presentiam dicti domini senescalli, prout supra refformatum est, dominos Monteolivum de Monteolivo et Laurentium Ricavi.

XVII[2].

Carissimi. Recepimus litteras vestras non nobis noviter destinatas

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1339-1340, f° 67 v°. Délibération du 15 février 1339 (v. s.).

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1339-1340, f° 74. Délibération du 21 février 1339 (v. s.).

et audivimus relationem factam nobis bene et ordinate per nobiles Monteolivum de Monteolivo et Laurentium Ricavi, ambasciatores et concives vestros, et quod super aliquibus ex hiis que exposuerunt tanguntur capitula pacis civitatis Massilie et precipue super negotiis judeorum, hosque intendimus scito dante domino esse Massilie, providimus responsionem faciendam per nos differendam fore donec simus in civitate Massilie supradicta et tunc inibi recipientes et informacionem clariorem de dictis capitulis et aliis oportunis et consultius potuerimus respondere, et interim dictos judeos non faciemus propterea molestari. — Datum Aquis, die XIX februarii, VIII^a indictione.

XVIII[1].

Super litteris directis dicto domino vicario, ex parte magistrorum rationalium Aquis residentium.

Cum littere sint prejudiciales libertatibus hujus terre cum nullus imperare habeat dicto domino vicario sed ipse dominus vicarius debito sui officii ministrare debeat justiciam cuicumque juxta capitula, libertates et statuta hujus terre jurata per dictum vicarium supradictum, placuit dicto Consilio requirere dominum vicarium quod dictas litteras non exequtat sicut non debet sed dictis judeis ministret juxta libertates supradictas, alioquin prenominati sindici et totum consilium nomine suo et dicte universitatis contra ipsum dominum vicarium et bona sua de transgressione prefati juramenti per eum et franchesiarum, libertatum ipsarum solemniter in hiis scriptis presentibus protestantur et eciam de omni dampno et interesse que propterea dicta civitas universaliter et singulariter incurrere possint.

Requirendo etiam dictum dominum vicarium quod de bonis clavarii reginalis hujus civitatis qui, dictos magistros rationales tamquam conator et infractor dictarum libertatum maliciose informavit, esmendam decentem dictis judeis fieri faciat de suis dispendiis, sumptibus et interesse et quod dictum clavarium personaliter capiat et detineat infra carcerem reginalem et inquirat contra eum rigide tamquam transgressorem libertatum ipsarum et etiam infractorem. Et quia, juxta capitulum pacis, nullus debeat pignoratus existere qui fidejubere possit, placuit etiam consilio requirere dominum vicarium ut capta a dictis judeis pignora restituat eisdem, data tamen cautione per eos de perendo (?) juri et judicato solvendo juxta formam capituli supradicti.

De quibus dicti sindici et totum consilium petierunt sibi fieri publicum instrumentum.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1350-1351, f° 38 v°. Délibération du 3 septembre 1350.

XIX [1].

Placuit Consilio requirere dominum vicarium supradictum quatenus cum juxta pro eum prestitum omnes in civitate Massilie cives et quoscumque alios ibidem habitantes et etiam intrantes et exeuntes defendere teneatur et salvare personaliter et in bonis, et quidam judei nunc in civitate Massilie existentes intendant ad alias partes presentialiter licite transferare et dominus inquisitor heretice pravitatis impediat, sicut ponitur, ipsorum judeorum accessum contra libertates Massilie et in prejudicium civium et habitatorum civitatis ejusdem, quod dignetur quatuor hujus consilii eligere sapientes qui adheant presentiam ejusdem domini inquisitoris requirendo eumdem ne talia de cetero faciat cum sint et essent pro futuro dicte civitati prejudicialia et dampnosa et quid inde super hoc a dicto domino inquisitore audiverint referant dicto domino vicario et consilio memorato.

XX [2].

Item exposuit magister Bonjues Orgerii, judeus phisicus, nomine communitatis judeorum dicte civitatis, quod exactor pedagii de Orgone judeos ipsos vexat et cogit ad solvendum pedagium et quia judei ipsi sunt de civitate, contribuentes in omnibus eidem civitati occurrentibus, civitas que et cives sunt immunes a quacumque pedagii solutione petiunt et requirunt quod communitas judeorum defendatur vi privilegiorum.

Placuit dicto consilio reformare et reformando quod a dominis sindicis honeste remonstretur excelso domino comiti Vallismontium injusticia facta dictis judeis et quod eum requirant dignetur scribere exactoribus dicti pedagii ne ab ipsis judeis pro dicto pedagio aliquid exhigatur quod facere, si contra dixerit, defendantur per civitatem vi privilegii.

XXI [3].

In nomine Dei eterni et Salvatoris nostri Jesus-Christi, Amen. — Anno incarnationis ejusdem millesimo trecentesimo vicesimo die duodecimo julii, III° indictionis, hora tertia prendium, ex tenore presentis scripti publici pateat universis presentibus et futuris quod magister Bonfilius, phisicus, Ysach Duculngart et Marnin

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1330-1331, f° 30 v°. Délibération du 28 août 1330.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1450-1453, f° 92 v°. Délibération du 21 juin 1472.

[3] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1319-1320, f° 96. Délibération du 12 juillet 1320.

Merita, judei de Massilia, constituti ante presentiam nobilium et sapientium virorum dominorum Egidi de Villanova, militis, regii Cambellani, vicarii Massilie, et Francisci Caysi, judicis majoris civitatis ejusdem, extribuerunt et presentarunt eisdem dominis vicario et judici quasdam regales litteras patentes magno sigillo regie majestatis Jerusalem et Sicilie appentione... quarum tenor sequitur et est talis ut ecce :

Robertus... Ea propter universos singulos judeos nobis subditos partium... [fa]vore dominice gratie prosequentes, volumus vobisque sub pena... et expresse mandamus ut eosdem judeos universales... per nostri reverentia culminis efficaciter et favorabiliter... non inferatis eisdem in personis aut rebus... ut aliquam injurie novitatem aut quomodolibet... infra precepto cujuscumque ordinationis sive mandati de ceteris faciendi pro jure permittatur ipsos commorari atque convenire tam pacifice. Ipsis preterea, si opus extiterit, faveatis et assistetis potestatis vestre presidio et aliis quasibus auxiliis et favoribus opportunis ac demum si expedit receptetis et tueamini eos eorumque res in castris et portalitiis nostris pariter atque vestris itaque quod ex pensatione debiti vobis propterea..... non possitis privatorem ipsius nostre gracie..... presentibus triplicetis post opportunam inspectionem... efficaciter in antea valeatiis. Datum Avinione... anno domini M CCC XX, die VIII Julii.

XXII[1].

Robertus.... Vicario, judicibus et Consilio Massilie, fidelibus suis, gratiam suam et bonam voluntatem. Ex facta nuper nobis fide dignorum relatione didicimus quod judei degentes in dicta civitate Massilie de laycis ejusdem civitatis multipliciter aggravamenta ac personales injurias et exactiones intolerabiles patiuntur, quinimo graviori dictorum laycorum offensione perterriti querimoniam de ipsis exponere pertimescunt. Omnia igitur predicti judei sub protectionis nostre clypeo comoravere volumus et fidelitati vestre precipimus quod predictos offendentes per opportuna juris remedia taliter compescatis et quod ab eis ipsi judei gravaminibus et molestiis hujusmodi non vexentur et transferre alio inviolatim propterea non cogantur. Datum Aquis sextiis... die XVIIII novembris.

Tandem in reformatione dicti audito tenore littere regie suprascripte de tuendis et defendendis judeis civitatis Massilie qui graviter a laycis molestari fecerint expressius mentionem, placuit dicto consilio dominum vicarium requirere edictum et per ipsum consilium instanter requiritur in presenti ut ipse dominus vicarius ex attento tenore mandati regii noviter sibi facti dignetur et velit et ex debito sui officii debeat omnes et singulos judeos cujuscumque sint sexus

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1322-1323, f° 21. Délibération du 7 décembre 1322.

civitatis Massilie... in personis et rebus protegere, defendere, manutenere a quorumcumque injuriis, violenciis, gravaminibus et offensis auxiliis et favoribus opportunis, et faciat a subvicario et judicibus et aliis officialibus civitatis Massilie eosdem Judeos nisi favoris presidio protegi et defendi taliter quod ipsi judei a quorumcumque oppressionibus et molestationibus indebitis in antea releventur juxta mandamenti regii mentem seriem et tenorem, etiam verisimiliter omnes alios et singulos, tam christianos quam judeos, mercatores et alios quoscumque de Massilia et aliunde, intrantes et exeuntes in Massiliam et de Massilia et degentes in Massilia sic etiam manuteneat, protegat et defendat quod ipsi omnes tam christiani quam judei omnes et singuli morari, stare et abire in Massilia et per Massiliam et ejus districtu possint libere et secure. Et quod dominus vicarius faciat ad suam presenciam evocari syndicos ebreorum civitatis Massilie et alios judeos quos sibi videbitur evocandos ad informandum ipsum vicarium de eis illatis gravaminibus et offensis ut, habitis eorum informationibus, prefatus dominus vicarius possit et valeat de illatis ipsis judeis offensis melius inquirere veritatem et exinde delinquentes et offendentes punire et fuerit rationis. Et quod sex probi viri de dicto consilio eligantur qui cum domino vicario intersint et assistant ad prosequendum ipsum negocium et ad dandum eidem domino vicario in predictis omnem quam poterint informationem et consilium si necesse fuerit ut de predictis consiliis et favoribus possit veritas reperiri et inde sequi decens correctio et punitio de comissis...

Et fuerunt electi per dictum dominum vicarium de Consilio discretorum virorum dominorum Hugonis Allamani, Berengarii Vivaudi, Karoli Atulphi, et Nicolas de Templo de numero sex proborum, aliis de numero sex absentibus presentaliter ab hoc loco, videlicet super facto dictorum judeorum ut est superius reformatum, videlicet domini Vivaudus de Jerusalem, Raymundus de Soleriis, Raymundus de Argeleriis, Hugo de Conchis, P. Dieude juvenis, Bernardus Garnerii.

XXIII[1].

Item fuit lecta quedam littera domini senescalli lecta in ipso consilio, cujus tenor talis est :

Philipus de Sanguineto, miles, Comitatuum Provincie et Forcalquerii senescallus, officialibus Curiarum regiarum Massiliensium... Querela gravis noviter in audito nostro proposita pro parte universorum judeorum in dictis Comitatibus degencium, fidelium regiorum, continuit quod nonnulli tam nobiles quam alii, quorum vita minime laudabilis ac persona conversacio decorem nobilitatis eorum obnubilant et reddunt verisimiliter ipsos prodigos fame sue, multi-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1331-1332, f° 42 v°. Délibération du 10 mars 1331.

plicibus molestiis, gravaminibus ac pressuris judeos ipsos propter imbecillitatem eorum afflixerunt abolim nec cessant, ut fertur, opprimere, quod utique fieri ponitur quia regii officiales, qui de hiis plenam dicuntur habere noticiam sub quadam pretermittentes dissimulacione transire, nullam interponunt corecsionem ut convenit, ex quo multiplicantur inconvenientia unicumque eorum ipsique judei ut personis et rebus dampna possint evitare majora, parati con... g... oppressiones hujusmodi ac tantum miserabiliter dampna sua et propterea supplicarunt nobis humiliter eis per nos circa id salubriter provideri. Nos igitur atendentes talium habenas, qui non sine regii honoris offensa delinquunt, fore lima correctionis debite compescendas discretioni vestre presencium tenore districte precipimus et expresse jubemus quatenus ut singule vestrorum universitates locorum prout vobis subsunt ex regia nostraque parte inducere curetis efficaciter et ortari quod universitates ipse ac ipsorum singulares persone ab omni oppressione, molestia pariter et in curia inferenda quomodolibet alicui judeorum ipsorum abstineant nec eos in personis vel rebus offendere quovis nec presumat subjungendo, mandantes ut si forte aliquis hujus inductionis et ortationis contemptor fuerit et transgressor illum sic rigide puniatis quod eum commisisse peniteat et ad alios exemplariter transeat per terrorem, attencius provisuri ne in executione presencium negligenciam committatis aliquam vel defectum si penam nostro vobis infligendo arbitrio cupitis nostre miserabiliter non subire presentibus remanentibus presentatim. Datum Aquis, per virum nobilem dominum Johannem de Juvenacio... anno domini millesimo CCCXXXI, die XI februarii, XV indictione...

Item super facto judeorum in litteris domini senescalli contento, placuit ipsi Consilio requirere dictum dominum vicarium quod offensores et injuriantes judeos et molestiam inferentes eisdem sic juste et rigide puniat quod eos comisisse peniteat, sic quod alios exemplariter transeat in exemplum et judei omnes et singuli ab injuriis, molestiis, gravaminibus et pressuris per dictam civitatem defendantur viriliter et potenter.

XXIV[1].

Yolans Regina... Habuit expositio facta majestati nostre noviter pro parte universitatis et singularum personarum et singulorum judeorum utriusque sexus dicte civitatis nostre Massilie quod licet Regina mea serenissima domina mater nostra domina Maria, dictorum regnorum regina, eisdem supplicantibus dudum concesserit privilegium quoddam effectualiter continens ut officiales nostri dicte Civitatis cujuscumque condicionis existant nullatenus audeant seu presumant ab ipsis judeis universaliter seu particulariter raupas, lec-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, VI, f°, 231 v°.

torum aliquod frodium seu domus ustensilia queque ipsis officialibus pro provisione seu necessitatibus eorum petere vel recipere, et successive Rex meus, metuendissimus dominus meus, illud confirmavit et de novo simule concesserit constantibusque patentibus litteris ipsis judeis concessis hiis tamen non obstantibus, officiales ipsi et specialiter in vicarie presens ipsos judeos compulisti et compulerunt ad tibi et eis providendum de lectis frodio et aliquibus domus ustensilibus contra formam et tenorem ipsius privilegii in damnum et gravamentum non modicum ipsorum supplicantium pluribus oneribus oppressorum. Super quo nostro remedio suppliciter implorato, considerantes judeos ipsos maxima subire onera eis quasi insupportabilia in nostris et regiis agendis insuportationem et relevamen ipsorum materna et ipsius domini mei serenissimi vestigia insequentes privilegium ipsum et omnia in eo contenta presentium tenore, de certa nostra scientia ratifficamus et approbamus ac eis simule de novo concedimus et donamus, inhibentes vobis propterea ne ab inde materna ab eisdem judeis in particularibus vel universali lectos, pannos, frodium seu domus ustensilia vobis quomodolibus necessaria introitu vestrorum officiorum vel ex post petere, requirere aut ipsos supplicantes generaliter vel specialiter ad illa tradenda compellere seu cohercere aut directa vel indirecta eis gravamina inferre seu inferri vel causas fieri, facere seu pati, propter que illa exhibeant de cetero quomodolibus debeatis seu presumatis, sub pena privationis officiorum vestrorum et centum marcharum argenti fini, in quam penam ex nunc prout est et tunc ubi contra fieri vos declaramus incidisse ipso facto. Quare volumus et vobis ipsarum tenore presencium, cum nostri deliberatione consilii, de ipsa certa nostra sciencia, expresse precipimus et mandamus quatenus forma presencium nostrarum litterarum diligenter attenta et efficaciter observata contra illam directe vel per oblicum venire nullatenus presumatis aut ab aliis paciamini quoquomodo quinimo tam vos ipsi presentes quam vos alii successive futuri vicarii et officiales prefacti officiorum vestrorum temporibus universitatem et singulares personas utriusque sexus ipsorum judeorum hujusmodi nostris litteris et effectus illarum prout supra distingitur et sane intelligi debet uti et gaudere deinceps promitatis (?) pacifice et quiete si penam predictam cupitis irremissibiliter non subire presentibus post debitam inspectionem et exequtionem ipsarum remanent presentanti. Datum in palatio nostro Civitatis Aquensis... die quarta mensis Aprilis, XV[a] indictione, anno domini millesimo quadringentesimo vicesimo secundo.

XXV [1].

Ludovicus secundus, Dei gratia Rex... Licet ad prosequenda munifice vota fidelium regie liberalitatis dextera generali quadam regu-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, VI, f° 214 r°.

laritate sit habilis, illos congratiori favore complectimur quod humilioris gravat conditio et qui in sola nostra protectione respiciant : supplicationi itaque nuper majestati nostre devotius interjecte pro parte judeorum Civitatis nostre Massilie, contemplatione quoque intuitu egregii viri Guigoneti Jacenti, domini de Monteclaro, magne nostre curie magistri rationalis, Consiliarii et fidelis nostri dilecti, pro ipsa Universitate apud majestatem nostram suppliciter intercedentis, benignius inclinati, nostro etiam revolventes in animo quod beneficia principiter concessa pro comoditate fidelium decet esse mansura congruique honori regii culminis laborare solicite ut, quod graciose conceditur, cujusvis casus superveniencia non suscipiat detrimentum.

Ex his et aliis justis rationibus et motivis benignius inclinati, eidem Universitati dictorum judeorum Massiliensi et singularibus personis horum, vigore de speciali gracia nostra, prehabita deliberatione consilii, per nos heredesque nostros et successores in posterum in regnis et comitatibus ante dictis, omnia privilegia, libertates, franquesias, immunitates pariter et indulta dicte Universitati judeorum et singularibus personis ejusdem datas et data, concessas et concessa, indultas et indulta per serenissimo retro principes, reges et comites regnorum et comitatum predictorum eorumque vicarios et vice gerentes ad id legitimam potestatem habentes, nec non per reverendissimam dominam nostram, bajulam et tuitionem nostram dominam Mariam dictorum regnorum, aprobatas et aprobata et pariter confirmata, ac etiam de novo donata et indulta, cum omnibus suis clausulis, capitulis et sentenciis in ipsis contentis et particulariter declaratis, de quibus constat et legitime constare poterit, publicis et authenticis instrumentis vel lettris quas et que hic haberi volumus pro expressis et particulariter declaratis, aprobamus, confirmamus, omologamus, ratificamus, eisque et eorum cuilibet generaliter divisim adnuimus et, presentis nostre confirmationis et aprobationis indulto, ea omnia semper mansura decernimus et esse volumus et jubemus modis et formis in ipsis privilegiis, instrumentis publicis et lettris authenticis inde factis, sumptis et concessis, descriptis et declaratis; quibuscumque lettris editis vel mandatis, in contrarium forte factis vel fiendis sub quacumque forma et expressione verborum, quas et que in quantum presentis nostre confirmationis et aprobationis ac gracie ratificationis indulto derogaret in totum vel in parte, cassamus, irritamus ac viribus et efficacia vacuamus nullatenus obstitari. Et... universis et singulis officialibus nostris majoris et minoris status per dictos Comitatus nostros ubilibet constitutis ad quos spectat presentes pervenerint cuilibet et locatenentibus eorumdem presentibus et futuris, damno eorumdem vigore presentium expressius in mandatis, sub obtentu nostre gracie, quatenus forma prescriptorum privilegiorum et indultorum... quam precessorum nostrorum ac nomine nostro confirmationis, ratifficationis et gratie diligenter contenta et in omnibus efficaciter observata prefatam Uni-

versitatem et singulares personas judeorum predictorum nunc et in futurum, prescriptis privilegiis, libertatibus, immunitatibus, franquesiis et indultis generalibus et specialibus officiorum suorum temporibus uti, gaudere, frui et letare libere permittant sine impedimento et contradictione quacumque, tandemque Universitatem et singulares personas ejusdem in eisdem publici juris tutela et justi favoris presidiis oportunis manutenent et defendant contra facientes quoscumque preteris compulsionibus et acta distractione plectentes. In quo ad fidem et testimonium presentes nostras litteras nostre majestatis magno sigillo sigillatas duximus concedendas. Datum in civitate nostra Aquensis... anno millesimo trecentesimo octagesimo nono, die nono mensis octobris.

XXVI[1].

Audita expositione facta pro parte sindicorum dicte civitatis Massilie quod, licet ex forma statuti dicte civitatis et preconizationis ex ea sequitur : Judei teneantur portare rotam unam pani rubei et Judee oralle in capite, ut inter christianos cognoscantur judei, sub certa pena statuta et ordinata, in illis noviter contingit quod domini Judices Curiarum Massiliensium accesserunt ad scolas judeorum ipsorum ubi judeos et judeas in certo... invenerunt contra quos inquisitionem fecerunt eo quod rote ipse portabantur aut nimis basse aut nimis traverse a pectore et sic vexantur per ipsos officiales et vexari timentur in posterum et per consequens aggravari.

Placuit dicto Consilio reformando requirere dictum dominum vicarium quatenus dictam inquisitionem factam et jure habeant contra ipsos judeos et judeas tanquam factam de novo ut pote prejudiciabile antique libertati eorum mandet et faciat suo imperio de cartulariis dicte curie cancellari ; et quod de cetero dicti Judei possint portare ubicumque voluerint dictas rotas coloris premissi ab embellico sive *emborigol*, supra dummodo videantur et aperiant in suis vestimentis patenter et publice, et dicte judee oralle in capite de sirico aut letono libere et impune per earum beneplacito voluntatis, reformationem factam quacumque in contrarium seu preconizationem et pena ex illis secutis in contrarium quomodolibet non obstante.

XXVII[2].

Super dandis domibus ad stagias personis burgorum in Juzataria Massilie principiando a domo Karoli de Monteolivo prope Juzata-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1380-1382. Délibération du 28 novembre 1381.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1357-1359, f° 27 v°. Délibération du 23 septembre 1357. — V. également, sur le même objet, *même registre*, f°s 25 v° et 26. Délibération du 20 septembre 1357.

riam, faciendo ibi unum cancellum qui jungatur cum domo Tenthurerie judee, procedendo et continuando de super cum cantonis et andronis[1] olim deputatis judeis et judeabus que omnia sint ad stagias personarum burgorum, et a dicto cancello faciendo de novo usque ad Portale ubi moratur Durandus de Bedaride, judeus, et usque ad Portale Dounelle et usque ad traverciam que protendit ad ecclesiam sancti Martini juxta viridarium Bondavini, ubi cancella sumptibus judeorum sint et remaneant dumtaxat judeis et judeabus. Nec non etiam super domibus dandis, assignandis ad stagias judeis in civitate Massilie, placuit domino vicario et Consilio comittere cum omnibus dependentibus et expedientibus supradictis, videlicet comittere discretionibus... providerorum virorum Bernardi Elie, Bernardi de Berra, Bernardi Milonis et Jacobi Crote, stagie autem judeorum sint in sexenis Draparie et Beate Marie de Accis et sancti Johannis, Magistro Salves, judeo, phisico, necessario universitati propter periciam sue artis in sua domo sicut solebat stare remanente.

XXVIII[2].

Item exposuit Egidius Bonifacii, nomine suo proprio et aliorum syndicorum, quod ad aures ejus pervenit res que sequitur, Christianis orrenda! videlicet quod macellarii nonnulli dicte civitatis christiani talem sequentem macellariis judeis prerogativam faciunt, quod carnes, quas dicti judei vendere non potuerunt vel non possunt in eorum macello judaïco, ipsis christianis macellariis in macello christianorum tradunt vendendas christianis et eas ipsi macellarii christiani vendunt aliis christianis inscientibus esse judaycas et iddem faciunt de carnibus per dictos judeos occisos que de lege judayca per judeos non reputantur et similiter carnes dictis christianis macellariis superantes que vendi non potuerunt judeis tradunt vendendas, imo eorum presumptivis audaciis judeos ipsos ad ipsas vendendas quadam latenti compulsione et minis compellunt.

Item quod ipsi macellarii christiani macellant sive carnes ad macellum faciunt in macello que quidem omnia per ipsos macellarios sic comissa redundant in labem christianorum et est hoc inter christianos potissime aborrendum.

Super quibus placuit dicto Consilio reformare et reformando requirere dictum dominum vicarium ut super premissis preconisationes contra ipsos macellarios fieri cum formidabili pena jubeat taliter quod ad aliquod premissorum ulterius faciendum pavestant et justicie censura acriter preniantur si ulterius committetur per eos.

[1] Coins et ruelles.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1365-1366, f° 47. Délibération du 6 décembre 1365.

XXIX [1].

Que tot mazellier chrestian puesca d'aqui anant aussire totas carns de qualque sian genre en los masels coras volran et quant volran per voluntat en aquesta maniera, so es asaber que encontenent que auran mort aytals carns davant que las s... sian tengut d'ubrir aquellas carns e mostrar la [davant] Montoliu de Montoliu e a Peyre Ricar lo Jove sos... causas ahordenadas. E las carns que per aquels ahordenadas seran atrobadas de ley los digs mazelliers puescan vendre en la Jusataria tant solamens e non pas en los mazels dels crestians ni en autra part de la dicha ciutat, sos la pena de C liuras per cascun et per cascuna vegada e en perdement de las carns. Las carns que non serian trobadas de ley, en contenent sian sian tengut los digs mazelliers de far portar al Portal del Lauret, e aqui los vendan non en neguna autra part de la dicha ciutat, sos la pena de cent liuras per cascun e per cascuna vegada, e en perdement de las cars, e qui o accusara n'aura lo ters et sera en celat.

Item, que tot Jusieu mazellier non auja ni presumisca vendre las carns que si trobarian de ley si non en la Jusataria, sos es en los luacs acostumatz e non pas en autres luecz ni en autra part de la dicha ciutat, sos la pena sus dicha e en perdement de las carns. E puey que auria trobat carns que non serian de ley, que aquellas carns portar fassa al Portal del Lauret e aqui se vendan e non en los mazels dels crestians ni en neguna autra part de Masselha, sos la pena de C liuras per cascun e per cascuna vegada e en perdement de las carns. E si per los mazelliers crestians o jusieus si venia en contra que los mazelliers crestians, contra los jusieus, els sendegas dels jusieus, contra los crestians, que son aras et per temps seran, sian tengut per sagrament de notificar a la Cort reginal totas ves que per los crestians o jusieus seria vengut en contra, sos la pena de C liuras per cascun et per cascuna vegada e qui o acusara aquestas causas n'aura la tersa part et sera en celat.

(*A suivre.*)

[1] Arch. mun. de Marseille, *Cartulaire de Giraud Adhémar*, 22 décembre 1367.

LES JUIFS DE FRAUENBERG[1]

Le 26 janvier 1753, le roi Stanislas de Pologne, en séance du conseil d'État, réglementa la situation des Juifs en Lorraine et autorisa à résider dans son duché cent quatre-vingt familles juives. Sous le nom de famille, avait-il spécifié, « seront compris le chef et tous ses enfants et descendants des mâles, demeurant dans une seule et même maison, sans préjudice aux acquisitions faites jusqu'à ce jour par aucun d'eux, en vertu de permissions et aux désignations faites dans quelques-uns des lieux de leur résidence, rues ou terrains, pour y former des habitations dans lesquelles ils seront maintenus ».

Cet arrêt confirmait la décision du duc Léopold du 29 décembre 1733. Mais, en autorisant les Juifs à habiter sa terre lorraine, Stanislas indiquait les lieux d'habitation permis, Nancy, Malzéville, Boulay, etc., et, malgré la diversité des résidences, groupait tous les Juifs en une seule communauté administrée par des syndics. Ceux-ci étaient Salomon Alcan, Isaac Beer et Michel Goudchaux, demeurant à Nancy.

Dans le petit village de Frauenberg, distant d'une lieue et demie de Sarreguemines, vivaient alors, en 1753, quelques familles juives. Depuis 1691, d'après les extraits des registres de compte de la seigneurie de Frauenberg, ils habitaient cette terre. Un Juif, venu de Marmoutier, Abraham Lévy, s'établit en ce lieu ; son fils Daniel y naquit ; ce fut l'origine de la communauté. Le gendre d'Abraham Lévy, en 1705, séjourna quelque temps dans le village ; puis, en 1715, vinrent, entre autres, les familles Wolf, Caen, Lenié.

La communauté était déjà importante en 1756. Elle s'était accrue de nouveaux arrivants : Jacques (probablement Lévy), Samuel Haas, Daniel Marx, Michel Marx, Schülé et Hertzel Guetchel, Moïse Löbe, Süss Kün, Loëb Marx. Enfin, en 1770, elle comptait vingt-trois familles[2].

[1] D'après Archives nationales, AA, 38, n° 1179.

[2] Voir, pour les noms, *Pièces justificatives*, extrait du registre des comptes, année 1773.

L'édit de Stanislas n'atteignit pas les Juifs. Ils demeurèrent paisiblement dans les lieux qu'avaient habités leurs pères; jamais ils n'y avaient été inquiétés. Quelques contestations s'étaient bien élevées entre eux et le seigneur, mais elles étaient futiles et sans gravité. En 1763, M. d'Aubery, seigneur de Frauenberg, avait voulu les expulser pour refus de payement de l'impôt; les Juifs s'étaient humblement excusés, disant « qu'ils n'avaient pas refusé de payer 10 florins, mais on ne leur avait pas dit positivement de les payer ». Leur quiétude, à cette époque, était si grande, qu'ils avaient commencé la construction d'une synagogue. L'édifice leur avait déjà coûté de grosses sommes, quand ils se virent défendre de l'achever. Mais par des démarches heureuses, ils purent obtenir l'autorisation de poursuivre les travaux.

Ce fut en 1779 qu'apparurent les premiers et sérieux ennuis. La Lorraine, depuis 1776, était devenue française; mais la juridiction particulière de Stanislas était toujours appliquée aux Juifs. Tolérés en Lorraine, ils n'y pouvaient habiter sans permission préalable du Roi, et leur nombre demeurait limité à cent quatre-vingt familles. Le procureur du roi du bailliage de Sarreguemines voulut, en 1779, appliquer aux Juifs de Frauenberg l'édit de 1753. « L'an mil sept cent soixante dix neuf, le 26 may, avant midy, en vertu de l'arrêt rendu au conseil en date du 26 janvier 1753 et à la requête de Mr Charles Joséphe Jeanroy, conseiller du Roy et son procureur au bailliage roïal de Sarreguemines », l'huissier François, Philippe Schmitt, notifia aux Juifs la décision ancienne de Stanislas. Il la signifia « en la personne de Guetche Gille, leur sindic, en son domicile et parlant à sa personne, avec sommation faite aux dits Juifs, en parlant comme dit est, de se conformer à l'arrêt sus-dit, ce faisant, que toutes les familles juives qui sont établies au-dit Frauenberg qui ne sont point portées au role arrêté le 26 avril même année 1753, ou qui ne sont autorisées par le Roy à y faire leur résidence en celui de Frauenberg, qu'ils ayent à sortir des Etats de sa Majesté dans le mois, date de ce jour, sinon et le dit temps passé, qu'ils seront expulsés et tous leurs biens, immeubles et meubles, effets, être confisqués au profit du domaine de sa Majesté, etc. ».

Les Juifs ne se laissèrent pas effrayer par la notification de cet exploit, et la menace d'expulsion ne les intimida pas. Ils commencèrent des démarches et, le 30 juin 1779, adressèrent un long et courageux mémoire à M. le prince de Montbare, ministre et secrétaire d'Etat. Ils demeurent à Frauenberg, disent-ils, « depuis un temps qui excède la mémoire des vivants ». Jamais on ne les a inquiétés; en aucun temps les règlements des ducs de Lorraine

ne se sont étendus sur la terre de Frauenberg, « dont les privilèges et les droits ont toujours été respectés ». La décision du procureur du roi est donc injuste ; même il a outrepassé ses droits et son arrêt pêche par le fond et par la forme. Il n'est pas juge ; il doit obtenir un décret ou un jugement de son siège ; or, le bailliage lui-même, en l'occurrence, est impuissant, car le Parlement seul peut prononcer l'expulsion. Pourquoi, depuis que l'ordonnance existe, « son zèle a-t-il été si tardif, ainsi que celui de ses prédécesseurs ? » Il n'y a pas d'autre raison sinon que tous ont reconnu la loi inapplicable à la communauté de Frauenberg, dont les Juifs ne peuvent être assimilés à ceux de Lorraine. « Ils ne sont pas venus demander un établissement, on les a trouvés établis, et ils l'étaient de tous les temps, lorsque la terre est passée sous la protection et la souveraineté de Lorraine. » D'ailleurs, pourquoi les expulser ? Ce n'est pas le vœu du seigneur de Frauenberg ; ils payent leurs redevances avec exactitude. Les habitants, qui ont partagé leurs inquiétudes, ne désirent pas leur renvoi, et tout les retient à cette terre dans laquelle reposent les cendres de leurs aïeux. Ils demandent donc au roi « une déclaration par laquelle Sa Majesté, comme les souverains ses prédécesseurs, manifestera que sa volonté est, qu'outre le nombre de cent quatre-vingts familles établies en Lorraine, elle maintient celles établies à Frauenberg ».

Le prince de Montbare examina la demande des Juifs et s'enquit, pour plus amples renseignements, auprès de M. de la Porte, intendant de la province. Celui ci reconnut justes les protestations des Juifs, prit leur parti et les défendit auprès du ministre.

Il blâma la conduite audacieuse et illégale du procureur du roi. « Il est incroyable, dit-il, que le procureur du roy ait tenté de faire un acte d'autorité de cette nature, car son autorité est limitée et ne peut s'étendre en dehors de son siège. » Le procureur voulait accomplir ce dont le bailliage lui-même n'a pas le droit ; le parlement seul peut prononcer le bannissement. Rien, en outre, ne justifie sa démarche : « Il ne paraît pas que ces familles juives ayent donné lieu à aucune plainte, du moins la signification faite n'en annonce aucune. »

De plus, l'arrêt de 1753 ne vise pas les Juifs de Frauenberg. La seigneurie de Frauenberg, terre d'Empire, était seulement sous la protection des ducs de Lorraine. On doit donc y tolérer les Juifs, les mettre à l'abri des poursuites de la justice civile, et M. de la Porte soumit au prince de Montbare un projet d'arrêt qui réunissait les familles juives de Frauenberg à la communauté établie en Lorraine.

Mais la décision illégale du procureur du roi, en même temps qu'elle signalait la situation particulière des Juifs de Frauenberg, avait dénoncé le privilège avantageux dont jouissait le seigneur de Frauenberg. Celui-ci permettait ou refusait aux Juifs l'entrée de sa seigneurie et les imposait suivant son bon plaisir. M. de la Porte, intendant de la province, représentant, par conséquent, de la souveraineté, ne pouvait laisser subsister plus longtemps un privilège attentatoire à la puissance royale.

Il joignit donc à sa lettre à M. de Montbare un second projet d'arrêt dans lequel il examinait les droits du seigneur de Frauenberg, M. d'Aubery. Il lui paraît intéressant de faire cesser ses prétentions, « le droit qu'elle annonce devant appartenir à la souveraineté ». Or, depuis le retour de la Lorraine à la France, les Juifs sont dépendants du roi. Le seigneur de Frauenberg n'a plus aucun droit. Et M. de la Porte propose de défendre à M. d'Aubery 1° « de recevoir des Juifs sans limitation de nombre, prétention contraire à l'arrêt de 1753 ; 2° d'exiger d'eux des redevances dont il étend arbitrairement la quotité ».

L'affaire vint devant le roi. Le prince de Montbare et M. de la Porte soutinrent la cause des Juifs. Ils protestèrent contre le jugement du procureur au bailliage de Sarreguemines et demandèrent au roi de détruire les privilèges du seigneur de Frauenberg.

Le 10 décembre 1779, en séance du conseil, le roi rendit un décret favorable aux Juifs, annula les dispositions de l'arrêt d'expulsion du procureur royal et, rattachant la communauté juive de Frauenberg à celle de Lorraine, enleva les Juifs à la domination du seigneur pour les placer sous son autorité. Le seigneur de Frauenberg fut déchu de ses droits. On lui défendit d'accorder aux Juifs aucune permission de séjour sans autorisation préalable du roi, et un délai d'un mois lui fut départi « pour remettre entre les mains de M. de la Porte les titres en vertu desquels il prétendait percevoir les redevances », faute de quoi défense lui était faite d'en exiger à l'avenir[1].

Les Juifs apprirent avec joie l'arrêt du roi. Il les soustrayait à l'arbitraire du seigneur, dont les prétentions souvent étaient excessives. Celui-ci exigeait des Juifs des redevances dont il augmentait arbitrairement la quotité. Le droit de protection de 1691 à 1721 avait été de 6 florins par an ; les veuves et les pauvres ne payaient que moitié des impôts. En 1756, la taxe s'éleva à 10 florins, et en 1767 elle atteignit 48 livres. Le seigneur, en outre, avait

[1] Voir Alfred Lévy, *Notice sur les Israélites du duché de Lorraine* dans l'*Univers israélite*, t. XXXIX, XL, XLI, et *Recueil des édits et ordonnances royales*, t. IX.

établi un droit d'entrée. Les Juifs, trouvant la charge onéreuse, avaient, en 1763, refusé le payement de la redevance. M. d'Aubery immédiatement les frappa d'un impôt double et les menaça d'expulsion. Les Juifs évitèrent la peine en faisant soumission. Ils furent donc heureux d'être enlevés à l'autorité du seigneur de Frauenberg, et, avant même que l'affaire fût complètement close, ils refusèrent de payer toute redevance à M. d'Aubery (Lettre de Mme d'Oré).

Les choses avaient pris une tournure inattendue et l'affaire entrait dans une phase nouvelle. La question juive était réglée ; il ne s'agissait désormais plus des Juifs ; seuls les droits de M. d'Aubery restaient en cause, et c'est d'eux qu'il fallait décider; défense lui avait été faite de recevoir des Juifs sans permission préalable du roi et interdiction de prélever toute redevance si, dans un délai d'un mois, les titres constatant ses droits n'étaient pas remis à l'intendance de la province. M. d'Aubery ne voulut pas se soumettre à l'arrêt du roi. Le procès s'engagea, mais traîna en longueur. Les titres, parvenus à M. de la Porte avec un retard de six mois, furent classés et l'affaire bientôt fut oubliée.

En l'année 1782, la procédure recommença avec plus de force. M. d'Aubery avait trouvé des alliés précieux : Mme d'Oré, sa belle-mère, présidente au parlement de Nancy ; M. de Campi, officier du roi, et M. le marquis de Ségur. Celui-ci fut saisi du litige par M. de Stainville, ami de M. d'Aubery. « Le droit de M. d'Aubery, écrit M. de Stainville au marquis de Ségur, a été confirmé par un arrêt contradictoire rendu en 1710 par le duc Léopold et il a été reconnu et confirmé par la Chambre des comptes » De plus, partout où ils demeurent, les Juifs payent des subventions au seigneur. « Les habitants de la terre d'Imeling, qui est une terre appartenant au baron de Nioménil, ont donné une attestation qui prouve que ce seigneur perçoit de chaque famille juive qui y demeure un louis. Il serait donc injuste de priver de cette même redevance M. d'Aubery. »

M. le marquis de Ségur en référa à l'intendant de la province, M. de la Porte. Le 15 août 1782, celui-ci adressa une longue lettre à M. de Ségur, à laquelle il joignit les titres et un mémoire de M. d'Aubery. Il exposa avec détail les faits, rappela les défenses du roi et combattit les prétentions de M. d'Aubery. « La vérité, dit-il, a été altérée par M. d'Aubery. La terre de Frauenberg n'a jamais été une seigneurie allodiale et immédiate à l'Empire », mais a toujours dépendu et fait partie du duché de Lorraine. L'énonciation d'un dénombrement fourni à la Chambre royale de Metz en 1681 et un acte de vente fait par le duc et la duchesse de Wur-

temberg au sieur et dame Merlin (25 juin 1686) sont des preuves sans valeur. Le traité de Ryswick (1697) a rendu au duc de Lorraine tous ses droits et assuré sa souveraineté sur toutes les terres du duché. La Lorraine appartient maintenant à la France ; le roi en est le maître absolu. Mais l'édit de 1753, de Stanislas, y est encore appliqué. Les Juifs sont seulement tolérés ; or, « ce serait blesser les droits de la souveraineté que d'accorder au seigneur de Frauenberg celui d'admettre indistinctement dans sa seigneurie tous les Juifs qu'il voudrait, et ce droit serait unique dans la main du seigneur de Frauenberg, qui n'a, à cet égard, aucun titre en sa faveur, titres, au surplus, qui, quand même ils existeraient, viendraient échouer contre le droit de la souveraineté ».

Il n'est pas aussi facile de décider pour la redevance, remarque M. de la Porte. « Une longue possession est aussi respectable que les titres écrits. » Toutefois, le droit de protection établi sur les Juifs devrait être annulé avec la cessation de l'abus qui le fit naître. De plus, ce droit est arbitraire et ce serait un danger très grand, si le seigneur de Frauenberg était autorisé à exiger des Juifs un droit, « il pourrait rendre frustratoire la permission que le roi pourrait accorder à quelques Juifs de s'établir dans cette seigneurie, en portant cette redevance à un taux si élevé qu'ils fussent obligés de renoncer à jouir de cette permission. » M. de la Porte, croyant la solution de l'affaire fort éloignée, propose à M. de Ségur d'agréer la demande de M. d'Aubery, et il rédigea un projet d'arrêt accordant, par provision seulement, le droit de percevoir sur les Juifs l'impôt qu'ils étaient astreints à payer avant l'arrêt du 10 décembre 1779.

Mais bientôt M. d'Aubery put craindre de voir la remise indéfinie de son procès. Mme d'Oré, dont la fille avait épousé M. d'Aubery, prit alors en main les intérêts de son gendre et sollicita l'action des juges par ses lettres et ses démarches. Elle intercéda auprès de M. de Ségur. Il est injuste, dit-elle, de priver de la redevance M. d'Aubery, alors que tous les seigneurs perçoivent un impôt des Juifs ; il est extraordinaire que vingt-trois familles juives puissent tranquillement demeurer à Frauenberg, sans payer aucune redevance, sans participer aux charges de la communauté. On devrait, au moins, permettre à M. d'Aubery de renvoyer ces Juifs. Ses intérêts sont déjà assez lésés. On devrait en tenir compte, puisque « M. d'Aubery et ses ancêtres servent de-« puis longtemps le roy avec distinction et sacrifient pour cet « objet leur fortune et leur santé ».

M. de Ségur, probablement, indiqua alors à Mme d'Oré la procédure qu'elle devait suivre pour obtenir gain de cause. Mais on

constata que les papiers livrés par M. d'Aubery à M. de la Porte avaient été égarés. Mme d'Oré s'indigna, protesta, envoya des pièces nouvelles favorables à M. d'Aubery et répéta ses arguments : « Il est contre toute justice de laisser depuis trois ans vingt-trois familles juives à Frauenberg sans payer un sol au seigneur. » Mme d'Oré invoque même le témoignage des Juifs : ils reconnaissent la justesse des prétentions de M. d'Aubery et « sont désespérés d'être unis à la communauté de Nancy, qui leur tire bien plus d'argent que leur seigneur. »

Croyant ses démarches inutiles, Mme d'Oré alla jusqu'à faire cette concession extrême, de demander au moins la permission de renvoyer les Juifs si M. d'Aubery était débouté de sa requête.

L'affaire vint devant le roi en décembre 1782. Celui-ci, après examen des mémoires de MM. de la Porte et d'Aubery, décida qu'un maître des requêtes, assisté de conseillers, étudierait à fond cette affaire sur laquelle il serait statué ensuite par Sa Majesté ; mais il permit, par provision seulement, à M. d'Aubery « de continuer à percevoir sur les Juifs établis dans ses terres, la redevance annuelle qu'il était dans l'usage d'exiger, mais qui ne devait pas excéder 24 livres ».

Le seigneur de Frauenberg obtenait donc en partie les avantages qu'il réclamait. Les Juifs demeuraient soumis à la capitation, mais ce régime devait être de courte durée : la Révolution allait éclater et les soumettre au droit commun.

ERNEST GINSBURGER.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

MÉMOIRE POUR LA COMMUNAUTÉ DES JUIFS DE FRAUENBERG.

La terre de Frauemberg est un ancien fief impérial, dans cette terre résident vingt familles juives, depuis un temps qui excède la mémoire des vivants.

Sur la fin du dernier siècle, les seigneurs de cette terre se mirent

sous la protection du duché de Lorraine, et ils conservèrent tous les privilèges desquels ils avaient joui.

Les édits, ordonnances et déclarations n'ont donné aucune atteinte; on n'y a pas introduit l'obligation aux sujets de prendre du sel, du tabac, ils ont continué à les affranchir de controlle, de papier timbré, d'actes de présentations et de toutes autres impositions.

Aujourd'hui, il y a contestation entre le fermier général pour l'introduction de ces droits, ou de partie, d'une part, contre les seigneurs d'autre part, qui soutiennent avoir les motifs les plus puissants pour s'en défendre.

Les familles juives n'ont jamais été inquiétées et les Règlements faits dans le duché pour les familles qui sont venues s'établir en Lorraine, ne les ont pas frappées.

Dans le cours de ce siècle plusieurs familles juives ont demandé de résider en Lorraine, les ducs ont accordé cette permission sous diverses conditions, qu'ils ont tantôt augmentées, tantôt modifiées; enfin ils ont fixé en Lorraine le nombre des familles à cent quatre-vingt.

Dans aucun temps ces règlements ne se sont étendus sur la terre de Frauemberg, aux privilèges et droits de laquelle on n'a pas touché.

C'est de l'ordonnance qui fixe le nombre des familles en Lorraine à cent quatre-vingt que le procureur du Roy au bailliage de Sarguemines veut abuser, que sans Réquisition, sans décret de juge, il a fait faire commandement aux vingt familles de quitter les Etats dans le mois, sous peine de confiscation de leurs biens.

Les Juifs ne veulent pas pénétrer les motifs qui ont déterminé le procureur du Roy à agir; il leur suffit de démontrer qu'il se trompe, et c'est l'unique but qu'on se propose.

Dès le premier pas qu'il fait, il pèche dans la forme; en matière de contentieux il n'a pas le caractère de juge, il doit obtenir un décret ou un jugement de son siège; ici il agit de son propre mouvement et de sa propre autorité.

Pourquoi depuis que l'ordonnance qu'il réclame existe, son zèle a-t-il été si tardif ainsi que celui de ses prédécesseurs? Il n'y a pas d'autre raison que tous ont reconnu l'inapplication de la Loi qu'il invoque aujourd'hui.

En quoi ils ne se sont pas trompés. Les familles juives existent à Frauemberg de tous les temps; les particuliers qui vivent aujourd'hui y ont eu leurs pères, leurs ayeux, leurs bisayeux; ceux-ci sont enterrés dans leur cimetière, qui peut-être est aussi ancien que Frauemberg.

Que les Seigneurs de cette terre se soient mis sous la protection des ducs, c'est un motif puissant pour conserver, mais non pour anéantir, cela ne fut jamais dans l'intention toujours pure des souverains; le procureur du Roy de Sarreguemines est donc visiblement dans l'erreur.

C'est ce qu'on ne peut pas se dissimuler, lorsqu'on le voit qui veut

assimiler les Juifs de Frauemberg avec ceux de Lorraine; ceux-ci sont venus s'établir de la permission du duc Léopold; permission qu'il n'a accordée que sous différentes conditions.

Les Juifs de Frauemberg ne sont pas dans ce cas, ils ne sont pas venus demander un établissement, on les a trouvés établis, et ils l'étaient de tous les temps, lorsque la terre est passée sous la protection et souveraineté de la Lorraine.

Ils y avaient leurs maisons, leurs habitations, leur fortune, leurs enfants, leurs pères, et les cendres de leurs aïeux y reposaient; les ducs de Lorraine, le feu roy de Pologne, sçavoient parfaitement qu'il y avoit des Juifs à Frauemberg, mais ils étoient tellement persuadés que les ordonnances qui fixaient le nombre de cent quatre-vingts familles, ne les concernoient pas, que jamais il ne s'est agi d'eux.

Les rôles contiennent les lieux où chaque famille doit demeurer, tant de familles à Nancy, tant à Malzéville, tant à Boulay, à Sixheim, etc.

Il n'en est rien dit pour Frauemberg où il y a plus de familles que dans les plus grandes villes de la province.

Les Juifs de Frauemberg ont constamment fait une communauté distincte et séparée, on ne les a pas considérés comme les autres juifs. Et que deviendroient-ils aujourd'huy ? Que deviendroit leur fortune ? Que feroient-ils de leurs maisons si on les forçait à s'expatrier ?

Ce n'est pas le vœu du Seigneur de Frauemberg, ce n'est pas celui des habitants; tous ont sincèrement partagé les inquiétudes que le procureur du Roy vient de donner aux remontrants qui réclament la justice de Sa Majesté et celle de ses ministres.

Ils demandent d'être maintenus dans le droit dont ils jouissaient de tous les temps, de continuer leur résidence où ils sont nés, où leurs pères ont vécu et où sont morts leurs ancêtres. Ils demandent qu'il soit donné un ordre au procureur du Roy du bailliage de Sarreguemines de discontinuer des poursuites aussi irrégulières que le motif est peu équitable.

Ou ils demandent une déclaration par laquelle Sa Majesté comme les souverains ses prédécesseurs, manifestera que sa volonté est, qu'outre le nombre de cent quatre-vingt familles établies en Lorraine, Elle maintient celles établies à Frauemberg.

Arrêt du Conseil d'Etat du Roy qui porte règlement pour la communauté des Juifs et fixe le nombre de familles, le 26 janvier 1753.

Le Roy s'étant fait représenter l'arrêt du Conseil d'Etat du 29 décembre 1733 donné sur la requête du chef de la communauté des Juifs résidents dans ses états, par laquelle il a été permis à toutes les familles juives comprises dans la répartition qui avait été faite en exécution d'un arrêt du 26 juillet précédent et montant à cent quatre-vingt, de continuer leur résidence en ses états, jusqu'à son bon

plaisir; et les impositions sur les Juifs ayant depuis continué d'être fait sur le pied des dit cent quatre-vingts familles, Sa Majesté ne croit pas devoir déranger leurs établissements, ni les frustrer du bénéfice de ces arrêts. Etant aussi informée de différents abus et inconvénients qui naissent de l'exécution de l'ordonnance donnée par le duc Léopold le 30 décembre 1728 concernant les actes qui se passent entre les Juifs, elle trouve à propos d'en suspendre l'exécution. Ouï sur ce le rapport du sieur Ronot, conseiller secrétaire d'Etat ordinaire, commissaire à ce députté et tout considéré,

Sa Majesté en son conseil a ordonné et ordonne: 1° Que le nombre des Juifs qui seront admis à résider dans ses états, demeurera fixé, jusqu'à son bon plaisir, à cent quatre-vingts familles, et que sous le nom de famille seront compris le chef et tous ses enfants et descendants des mâles, demeurant dans une seule et même maison, sans préjudice des acquisitions faites jusqu'à ce jour par aucun d'eux, en vertu de permissions et aux désignations faites dans quelques-uns des lieux de leur résidence, de rues ou terrains pour y former des habitations, dans lesquels ils seront maintenus; 2° Que les sindics des dits Juifs déposeront dans le mois, au greffe de son conseil, un rôle ou état exact de tous les Juifs chefs de famille qui sont actuellement dans ses états, contenant leurs noms et lieux de la résidence actuelle de chacun d'eux, pour être faite et arrêtée dans son dit conseil la liste de ceux qu'Elle jugera à propos de tolérer en chacun lieu, jusqu'au dit nombre de cent quatre-vingts familles et de suite envoyée et publiée partout où besoin sera; 3° Que les dits Juifs, demeurant dans ses états, composeront une seule communauté, de laquelle Sa Majesté a nommé et établi pour sindic, Salomon Alcan, Isaac Behr, et Michel Godchaux demeurant à Nancy; 4° Ceux qui dans la suite pourraient obtenir de Sa Majesté permission de s'établir dans ses Etats, pour remplacer des familles actuelles qui seraient éteintes seront tenues de faire registrer la dite permission au greffe du bailliage de la résidence et de la communiquer au premier officier du lieu à peine de la privation de la grâce. 5° Ordonne au surplus Sa Majesté, que les édits, ordonnances, déclarations et arrêts de règlement donnés tant au sujet de l'exercice de leur religion, que de la police, commerce et autrement, seront suivis et exécutés; à la réserve néanmoins de l'ordonnance du 30 décembre 1728, concernant les actes qui se passent avec les Juifs, dont Sa Majesté a suspendu et suspend l'effet et l'exécution, jusqu'à ce qu'elle en ait autrement ordonné. Et seront pour l'exécution du présent arrêt toutes lettres nécessaires expédiées. Fait au dit conseil, tenu à Lunéville, le 26 janvier 1753.

Signé : DORIVAL.

Stanislas, par la grâce de Dieu, Roy de Pologne, grand duc de Lithuanie, Russie, Prusse, Mazovie, Sagomitie, Kiovie, Vohinie,

Podolie, Padlachie, Livonie, Smolensko, Sévérie, Czernichovie, Duc de Lorraine, et de Bar, marquis de Pont à Mousson et de Nomény, comte de Vaudemont, de Blamont, de Sarverdin et de Salin, à nos amis et féaux les Présidents, conseillers et gens tenant notre cours souveraine de Lorraine et Barroi, présidens conseillers, maîtres auditeurs et gens tenant nos chambres de comptes de Lorraine et de Bar; baillis, lieutenants-généraux, particuliers, assesseurs civils et criminels, conseillers et gens tenant nos bailliages de Bar et de Lamarche et à tous autres qu'il appartiendra. Salut : ayant été rendu arrêt en notre Conseil d'État, nous y étant, le 26 du présent mois, lequel fait règlement pour la communauté des Juifs qui résident en nos états, et fixe le nombre des familles, et voulant que le dit arrêt, dont l'expédition est ci-jointe, et attachée sous le contre-scel de notre chancellerie, ait son plein et entier effet, nous vous mandons de le faire incessamment lire, publier, enregistrer et afficher partout où besoin sera, de tenir et faire tenir la main à sa pleine et entière exécution, sans permettre ni souffrir qu'il y soit contrevenu directement ni indirectement : car ainsi nous plaît. En foi de quoi avons, aux présentes, signées de notre main et contre-signées par l'un de nos conseillers secrétaire d'État, commandements et finances fait mettre et apprendre notre grand scel. Donné en notre ville de Lunéville le 29 janvier 1753, signé Stanislas Roy; par le roy, Ronot, Registrata Guire. Lacour, de l'exprès commandement de sa Majesté, a donné acte de la lecture et de la publication du présent arrêt, ensemble des lettres d'attaches y jointes : oui et ce requérant le procureur général, ordonne qu'ils seront registrés en ses greffes pour être suivis et exécutés selon leur forme et teneur et y avoir recours le cas échéant; qu'à la diligence du procureur général copie dûement collationnée dudit arrêt et lettres d'attaches seront envoyées dans tous les bailliages et autres sièges ressortissants, pour y être pareillement, lues, publiées, registrées, suivies, et exécutées; enjoint aux substituts des lieux de tenir la main à leur exécution et d'en certifier la cour au mois. Fait à Nancy audience publique tenant ce jourd'huy 5 avril 1753. Signé BEAUCHARMOIS et plus bas f. LACROIX greffier.

L'an mil sept cent soixante dix-neuf le vingt-six may avant midy. En vertu de l'arrêt rendu au conseil en date du 26 janvier 1753 bien et duement enregistré, ci-dessus en copie. Et à la requête de Monsieur Charles-Josèphe Jeanroy, conseiller du Roy, et son procureur au bailliage royal de Sarreguemines, lequel fait élection de domicile en son hôtel au dit Sarreguemines. Je, François, Philippe, Schmit, huissier au même siège, demeurant au dit Sarreguemines soussigné certifie m'être exprès transporté au village de Frauemberg, distant d'une lieue et demie de ma demeure, ou étant, J'ay bien et dûement signifié la présente copie à la communauté des Juifs qui résident au dit Frauemberg, en la personne de Guetsche Gille, leur sindic,

en son domicile et parlant à sa personne, avec sommation faite aux dits Juifs, en parlant comme dit est, de se conformer à l'arrêt susdit; ce faisant, que toutes les familles des Juives qui sont établies audit Frauemberg qui ne sont point portées au rôle arrêté le 26 avril même année 1753 ou qui ne sont autorisés par le Roy, à y faire leur résidence en celui de Frauemberg, qu'ils ayent à sortir des États de sa Majesté, dans le mois, datte de ce jour, sinon et le dit temps passé qu'ils seront expulsés et tous leurs biens immeubles et meubles, effets, être confisqués au proffit du domaine de sa Majesté. Et à ce que les Juifs sus-dits n'en ignorent, je leur ai délivré la présente copie en parlant au-dit Guetchel Gille, avec sommation faite à ce dernier d'en avertir tous les Juifs qui résident à Frauemberg contrairement au sus-dit arrêt, pour qu'ils ayent à s'y conformer et d'y satisfaire à la présente sommation, sous la peine y portée et duquel arrêt, j'ai donné lecture par interprétation au dit Guetschel Gille, tant pour lui que pour tous les autres Juifs...

Nancy, le 14 août 1779.

Monsieur [1],

J'ai reçu avec la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 30 juin dernier le Mémoire par lequel les familles juives établies dans la terre de Frauemberg réclament contre une injonction qui leur a été faite par le procureur du Roy du bailliage de Sarreguemines le 26 May dernier de sortir du Royaume dans un mois. A ne considérer cette signification que dans la forme, il est incroyable que le procureur du Roy ait tenté de faire un acte d'autorité de la nature de celui qui vous est dénoncé. En supposant que les familles juives en question n'eussent pas pu fixer leur résidence dans cette terre, le Procureur du Roy ne pouvait en aucune manière les expulser de son autorité; il pouvait tout au plus s'adresser au siège dans lequel il remplit les fonctions du ministère public pour requérir cette expulsion; mais c'était à ce siège à la prononcer. A plus forte raison ne pouvait-il pas ordonner aux familles de sortir du Royaume, puisque le Bailliage lui-même n'aurait pas pu donner cette extension, sa juridiction étant circonscrite dans un espace limité, au-delà duquel il ne peut plus rien. Cette espèce de bannissement ne pouvait tout au plus émaner que du Parlement, et jamais d'une juridiction inférieure.

Elle le pouvait d'autant moins dans la circonstance présente, qu'il ne paraît pas que ces familles juives ayent donné lieu à aucune plainte, du moins la signification faite à la requête du Procureur du Roy n'en annonce aucune.

Au fond, il est vrai que l'arrêt du Conseil d'État du feu roi de Pologne du 26 janvier 1753 fixe à 180 le nombre des familles juives

[1] M. le prince de Monthare.

qui pourront résider dans ses duchés de Lorraine et de Bar, et que les familles établies dans la terre de Frauemberg ne sont point comprises dans l'État annexé à cet arrêt. Mais il n'est pas moins vrai que lorsque cet arrêt a été rendu, il existait déjà des Juifs dans la terre de Frauemberg, et il paraît que l'on n'a pas entendu les priver de la liberté d'y résider, quoiqu'ils ne fussent pas compris dans l'arrêt, puisque depuis cet arrêt on ne les a pas inquiétés et que l'on en a laissé encore établir d'autres du vivant même du Roy de Pologne.

J'ai cherché à découvrir la raison qui avait pu déterminer à ne pas faire mention dans l'arrêt de 1753 des familles juives établies dans la terre de Frauemberg et il paraît que le motif qui a décidé c'est qu'autrefois, cette terre relevait de l'Empire, qu'elle ne faisait pas partie du duché de Lorraine, et qu'elle avait seulement été mise sous la protection des ducs de Lorraine qui alors n'y avaient pas les droits de la souveraineté. Cela paraît tellement vraisemblable que les habitants des villages qui composent la seigneurie de Frauemberg payent encore au Roy un droit de sauvegarde, ce qui annonce plutôt la protection que la souveraineté, qu'ils ne payent point les impositions comme en Lorraine sous le nom de subvention et de Ponts et Chaussées, que le sel et le tabac y sont marchandises libres et qu'en 1702 le procureur général de la Cour souveraine de Lorraine donna un réquisitoire pour qu'il fût fait défense à la dame de Merlin qui, à cette époque, possédait la terre de Frauemberg, de comparaître à la chambre impériale de Vetzlar, sur une assignation qui lui avait été donnée, ce qui prouve au moins que la question était indécise.

Quoi qu'il en soit, il est constant qu'avant 1753, il y avait plusieurs familles juives établies dans la terre de Frauenberg, qu'elles s'y sont maintenues depuis, sans qu'on ait fait contre elles usage des dispositions de cet arrêt, qu'elles y ont acquis une existence, qu'elles y ont formé des établissements, et il serait dur de les priver des avantages dont leur bonne foi doit leur faire espérer de jouir. Non seulement j'estime que l'on doit les y tolérer, mais encore qu'il est nécessaire de les mettre à l'abri des poursuites de la justice civile en leur assurant une existence égale à celle qui a été donnée aux autres familles juives établies en Lorraine. J'ai en conséquence l'honneur de vous soumettre le projet d'arrêt que vous croirez sans doute nécessaire de faire rendre.

Vous y verrez, Monsieur, que je propose, en assurant à ces familles juives leur existence en Lorraine, de les réunir à la communauté qui est établie dans cette province. Ces familles ne sont pas assez nombreuses pour former une communauté séparée, et je pense qu'en les réunissant toutes pour ne faire qu'une seule et même communauté, les familles établies à Frauenberg seront plus aisément surveillées par les chefs de cette communauté. Un autre avantage qui résultera de cette réunion, est que les nouvelles familles contribueront aux impositions qui sont établies sur les Juifs.

Mais en assujétissant ces familles juives à supporter leur part des subsides de l'État, il me semble naturel de les affranchir d'un droit fort onéreux que le seigneur de Frauenberg exige d'elles pour la tolérance qu'il croit pouvoir leur accorder. Le père du seigneur actuel exigeait de chaque Juif qui s'établissait dans sa terre une redevance annuelle de 10 florins de Lorraine. Le seigneur actuel a encore augmenté ce droit; il l'a porté d'abord à 28 florins au cours de Lorraine, et aujourd'hui il exige de chaque ménage 46 florins 10 sols par an et moitié pour les veuves. Cette incertitude pour la perception prouve qu'elle n'est fondée sur aucun titre et la perception en elle-même semblerait annoncer que le seigneur de Frauenberg prétend avoir le droit de permettre aux Juifs de s'établir dans sa terre. Il me paraît intéressant de faire cesser cette prétention, le droit qu'elle annonce devant appartenir exclusivement à la souveraineté.

C'est par cette raison que j'ai l'honneur de vous soumettre un second projet d'arrêt que je joins ici.

Permettez moi, Monsieur, de profiter de cette circonstance pour vous supplier de vous faire rendre compte de la lettre que j'ai eu l'honneur de vous écrire le 21 juin dernier, relativement aux Juifs et de me faire connaître le jugement que vous aurez porté des observations qu'elle contient. Je suis avec respect, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur,

De la Porte.

Conseil des dépêches du 10 décembre 1779.

Une injonction de sortir du Royaume que le procureur du Roy du bailliage de Sarreguemines, Lorraine allemande, a pris sur lui de faire signifier à des familles juives établies dans la terre de Frauenberg, a donné lieu à des réclamations de leur part. M. de la Porte, intendant de la Province, a discuté l'objet et présenté à cette occasion deux projets d'arrêt du Conseil.

Les motifs que l'injonction exprime, sont qu'un arrêt du conseil d'État du feu Roy de Pologne du 26 janvier 1753 a fixé provisoirement le nombre des familles juives qui pourraient résider dans les États de Lorraine à 180, et que celles qui habitent la terre de Frauenberg n'ont point été comprises dans un rolle arrêté d'après ce règlement.

Mais M. de la Porte juge que l'acte dont il s'agit est insoutenable au fonds comme dans la forme.

Quant au fonds, M. de la Porte donne pour raison de l'omission qui sert de base à cet acte, qu'autrefois la terre de Frauenberg relevait de l'Empire, qu'elle ne faisait point partie du duché de Lorraine, et qu'elle avait seulement été mise sous la protection des ducs.

Différents faits appuyent cette assertion :

1° Les habitants des villages qui composent la seigneurie de

Frauenberg payent encore au domaine un droit de sauvegarde; ce qui caractérise plutôt la protection que la souveraineté;

2° Ils ne payent point les impositions comme en Lorraine sous le nom de subvention et de ponts et chaussées;

3° Le sel et le tabac sont marchandises libres chez eux;

4° Le procureur général de la Cour souveraine de Nancy fit défendre en 1702, au propriétaire de la seigneurie de comparaître à la chambre impériale de Vetzlar sur une assignation qui lui avait été donnée; ce qui prouve au moins, dit M. de la Porte, que la question était indécise;

5° Il est certain qu'en 1753, époque de l'arrêt du conseil du Roy de Pologne, plusieurs familles juives avaient leur établissement dans la terre de Frauenberg, et que depuis elles y ont subsisté paisiblement, sans qu'on se soit plaint de leur conduite.

A l'égard de la forme, le Procureur du Roy n'avait en aucune manière le droit de les expulser, quand on supposerait qu'elles n'eussent pu fixer leur résidence à Frauenberg.

Il pouvait, tout au plus, en faire l'objet d'un réquisitoire au siège, où il remplit les fonctions du Ministère public.

Ce siège, d'ailleurs, dont la juridiction est circonscrite dans un territoire limité, n'aurait pas en lui-même l'autorité d'ordonner une expulsion hors du Royaume; cette espèce de bannissement ne pouvait être prononcé que dans un parlement et jamais dans une juridiction inférieure.

En cet état, M. de la Porte propose d'assurer aux Juifs de Frauenberg une existance égale à celle que l'arrêt de 1753 a donné aux autres familles juives établies en Lorraine, et de les réunir à ces familles pour ne former avec elles qu'une seule communauté soumise au même régime.

Il observe que les familles juives ne sont pas assez nombreuses pour former une communauté séparée.

Et qu'il résultera de la réunion deux avantages;

L'un que ces familles seront surveillées par les chefs de la nation en Lorraine;

L'autre qu'elles contribueront aux impositions ordonnées pour les Juifs.

Telle est la matière des deux projets d'arrêt. Un état qui l'accompagne fixe à 23 le nombre des mêmes familles, sur le pied existant.

Le second a pour but de mettre ordre à deux prétentions du seigneur de Frauenberg.

L'un est de recevoir des Juifs sans la limitation de nombre, prétention contraire à l'arrêt de 1753, l'autre est d'exiger d'eux des redevances dont il étend arbitrairement la quotité.

Les dispositions du projet sur ces deux points sont : 1° de lui défendre d'accorder aux Juifs aucune permission de s'établir dans sa seigneurie, sans qu'au préalable ils aient obtenu une autorisation spéciale du Roy; 2° d'ordonner que dans un mois, il sera tenu de

remettre entre les mains de M. de la Porte les titres en vertu desquels il prétend percevoir des redevances; faute de quoi, défense d'en exiger à l'avenir.

PROJET D'ARRÊT.

10 septembre 1779.

Le roi en son conseil s'étant fait représenter l'arrêt rendu au conseil d'État du feu roi de Pologne, duc de Lorraine et de Bar le 24 janvier 1753 par lequel le nombre des familles juives qui pouvaient résider dans les duchés de Lorraine et de Bar aurait été fixé à cent quatre-vingts et par lequel il aurait été défendu à tous Juifs, autres que ceux dénommés audit état, de résider dans les duchés, sans en avoir obtenu au préalable la permission expresse du feu Roi de Pologne, et sa Majesté étant informée, qu'au préjudice de cet arrêt le seigneur de la terre de Frauenberg s'ingère de donner permission à des Juifs de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie et exige de ceux à qui ces permissions sont accordées une redevance qu'il étend arbitrairement et sa Majesté voulant faire cesser une entreprise aussi attentatoire à son autorité qu'onéreuse à ceux sur qui elle est exercée; après avoir pris sur ce l'avis du sieur intendant et commissaire départi dans les duchés de Lorraine et de Barrois; ouï le rapport : le Roi en son conseil a fait et fait très expresses inhibitions et défenses audit seigneur de Frauenberg d'accorder à l'avenir aucune permission aux Juifs de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie, sans qu'au préalable lesdits Juifs aient obtenu de sa Majesté une autorisation spéciale aux termes du dit arrêt du 26 janvier 1753 : Enjoint à toutes ses cours et juges de n'avoir aucun égard aux permissions qui pourraient être émanées du seigneur de la terre de Frauenberg. Veut et ordonne en outre sa Majesté que dans un mois pour tout délai, à compter du jour de la notification qui lui sera faite du présent arrêt, le seigneur de la terre de Frauenberg sera tenu de remettre entre les mains du sieur intendant et commissaire départi les titres en vertu desquels il prétend percevoir une redevance des Juifs établis dans la dite seigneurie sous quelque dénomination que ce soit, pour, sur la représentation des titres être par sa Majesté ordonné ce qu'il appartiendra; et faute par le dit seigneur de Frauenberg de faire la représentation des titres dans le délai, lui fait, sa Majesté, défense d'exiger à l'avenir aucune redevance pour raison de la résidence des dits Juifs, à peine de concussion.

Mande et ordonne sa Majesté au dit sieur intendant et commissaire départi de tenir la main à l'exécution du présent arrêt.

Nancy, le 28 juin 1781.

Monsieur,

Il y a six mois que M. l'Intendant vous a adressé un mémoire de M. le comte d'Aubery, concernant les droits de sa terre de Frauenberg dont les titres sont dans nos bureaux ; ils démontrent qu'il a le droit de percevoir une rétribution sur les Juifs pour droit d'habitation dans sa terre; cependant ceux-cy veullent se soustraire de lui payer, quoiqu'il prouve qu'il le perçoit depuis plus de cent ans. Ce droit a été confirmé par un arrêt contradictoire rendu en 1710 par le feu duc Léopold, et il a été reconnu et confirmé par la Chambre des comptes. Ses ancêtres avant d'être sous la protection du duc Léopold jouissaient de tous les droits régaliens ; ce souverain a promis de les conserver dans tous, exceptés ceux de la souveraineté.

Il seroit donc contre toute justice que le comte d'Aubery ne tira rien des vingt-trois familles juives qui résident dans sa terre de Frauenberg. Partout elles payent une reconnaissance à leur seigneur. Les Parlements de Paris et de Metz ont rendu plusieurs arrêts qui les y condamnent, ce qui est juste, puisque cette nation ne paye point de subventions de corvées et elle ne fournit point à l'entretient des paroisses. Les habitants d'Imeling qui est une terre appartenant à M. le baron de Nioménil ont donné une attestation qui prouve que ce seigneur perçoit de chaque famille juive qui y demeure un louis. Le comte d'Aubery a les mêmes droits chez lui et il n'attend que la décision qu'il demande pour en jouir, ou si elle lui est contraire il demande d'être autorisé de renvoyer ces Juifs. Je vous prie de vouloir bien lui procurer une prompte décision et de lui être favorable. Le comte d'Aubery est d'autant plus intéressé à soutenir son droit que la médiocrité de sa fortune ne lui permet pas d'en faire le sacrifice.

J'ai l'honneur d'être avec un très sincère et très parfait attachement, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur,

STAINVILLE.

Paris le 15 août 1782.

A monsieur le marquis de Ségur.

Monsieur,

M. le prince de Montbare m'a adressé le 30 juin 1779, un mémoire par lequel les familles juives, établies dans la terre de Frauenberg réclamaient contre l'injonction qui leur avait été faite par le procureur du Roy du bailliage de Sarreguemines de sortir du Royaume dans un mois. Par une réponse du 14 août suivant j'ai établi qu'en la forme et au fonds cette signification était irrégulière et M. le prince de Montbare a fait rendre le 10 décembre suivant un arrêt du Conseil qui en annulant cette signification a permis aux

familles juives établies dans le terre de Frauenberg et dénommées dans l'État annexé à cet arrêt de continuer à y demeurer malgré la signification du Procureur du Roi au bailliage de Sarreguemines. Ce même arrêt réunit ces familles aux cent quatre-vingts autres familles tolérées en Lorraine pour ne composer ensemble qu'une seule et même communauté et être soumises au même régime.

Les informations que j'ai été dans le cas de prendre sur ce premier objet m'ont mis à portée de rendre compte à M. le prince de Montbare d'une prétention du seigneur de Frauenberg qui me paraissait contraire aux droits de la souveraineté du Roy et onéreux aux Juifs qui s'étaient établis dans cette seigneurie. Le sieur d'Aubery, seigneur de Frauenberg, prétendait avoir le droit de permettre aux Juifs de s'établir dans sa terre sans recourir à l'autorité du Roy ; de ne les y tolérer qu'autant qu'il vouloit et d'exiger d'eux un droit arbitraire. C'est ce qui a provoqué un second arrêt du Conseil qui contient deux parties qu'il est très essentiel de distinguer. Par le premier sa Majesté proscrit la prétention du sieur de Frauenberg de pouvoir admettre les Juifs de sa terre sans le concours de l'autorité du Roy ; mais à l'égard de la redevance que le sieur de Frauenberg exigeait des Juifs, sa Majesté a ordonné qu'il seroit tenu de me remettre les titres en vertu desquels il prétendait percevoir cette redevance, pour sur la représentation de ces titres être ordonné ce qu'il appartiendroit. Le sieur d'Aubery de Frauenberg a satisfait à cet arrêt et j'ai l'honneur de vous adresser le mémoire et les pièces qu'il a produit. Il est donc question aujourd'hui de prononcer sur la légitimité du droit prétendu par le sieur de Frauenberg et je vais avoir l'honneur de vous soumettre mon opinion à cet égard.

Vous verrez, Monsieur, par les conclusions qui terminent le mémoire du sieur d'Aubery de Frauenberg qu'il demande non seulement à être maintenu dans le droit et la possession de percevoir annuellement un louis par chaque famille juive établie dans sa terre, mais encore à être autorisé à y en recevoir d'autres comme d'ancienneté et à percevoir alors ou par delà un droit de 36 florins au cours de France. Cette demande telle qu'elle est présentée me paraît d'autant plus blesser les droits du Roy, que l'on ne craint pas d'attaquer sa souveraineté sur le village de Frauenberg et que l'on n'accorde au Roy qu'un droit de protection et de sauvegarde. On se livre à cet égard dans le Mémoire à une très longue discussion d'autant plus facile à détruire qu'elle porte toute entière sur une erreur démontrée telle par l'histoire du pays et par les titres qui reposent dans les archives de la Chambre des comptes. L'on prétend, en effet, que la terre de Frauenberg était autrefois une seigneurie allodiale et immédiate de l'Empire et il est au contraire prouvé qu'elle a toujours dépendu et fait partie du duché de Lorraine. Il me paraît très intéressant de rétablir la vérité qui a été altérée par le sieur d'Aubery de Frauenberg.

(En effet : donation de cette terre au duc Charles de Lorraine par Arnould de Sierck, 1415.

Sous Louis XIV les seigneurs de Frauenberg essayèrent de se mettre sous la protection de l'empire. Deux preuves : énonciation d'un dénombrement fourni à la Chambre royale de Metz, 1681, et acte de vente fait par duc et duchesse de Vurtemberg au sieur et dame Merlin, 25 juin 1686.

Mais aucune valeur, car le traité de Riswick redonne tous les droits au duc de Lorraine, qui, absent, n'a pu contredire l'acte de 1681.

Conclusion, elle appartient au Roy par le retour de la Lorraine à la France.)

D'après cette vérité il est facile d'apprécier la prétention du sieur de Frauenberg relativement aux Juifs.

Elle a deux parties distinctes, celle relative aux droits qu'il réclame de pouvoir permettre aux Juifs de s'établir dans sa seigneurie et l'autre relative à la redevance qu'il prétend pouvoir en exiger.

Quant à la première partie de cette prétention elle me paraît absolument insoutenable. Les Juifs ne sont que tolérés dans mon département, ils ne peuvent avoir d'existence civile, qu'en vertu de la permission du Roy; c'est ce qui est clairement établi par l'arrêt du feu roy de Pologne, du 26 janvier 1753, qui est la loi de tolérance en faveur des Juifs qui peuvent exister en Lorraine et qui détermine les lieux dans lesquels ils peuvent se fixer. Ce serait contrevenir ouvertement à cet arrêt qui forme règlement général; ce serait blesser les droits de la souveraineté que d'accorder au S. de F. celui d'admettre indistinctement dans sa seigneurie tous les Juifs qu'il voudrait et ce droit serait unique dans la main du seigneur de F. qui n'a à cet égard aucun titre en sa faveur, titres au surplus qui, quand même ils existeraient, viendraient échouer contre le droit de la souveraineté.

Il n'est pas aussi aisé de se décider sur la question relative à la redevance que le s. d'Aubery de Fr. prétend exiger des Juifs; cette redevance pourrait être considérée comme un droit seigneurial, et à ce titre elle pourrait être conservée. L'on voit cependant qu'elle n'est établie sur aucun titre positif puisqu'aucun des aveux et dénombrements ne rappellent le droit en question. Il faut cependant convenir qu'il est fondé sur une longue possession qui est aussi respectable que les titres écrits. L'on pourrait objecter cependant que cette redevance n'était que la suite de la permission que le seigneur de Frauenberg prétendait pouvoir donner ou refuser à son gré aux Juifs de s'établir dans cette seigneurie et que ce droit ne devant plus exister comme contraire à la souveraineté du Roy, cette redevance doit cesser avec l'abus qui l'a fait naître; la perception de cette redevance est d'autant plus extraordinaire que l'on voit par les comptes produits par le s. de F. qu'elle a varié en différents temps, qu'elle n'est pas la même pour tous les individus et qu'elle a éprouvé une progressi[illegible] qui annonce plutôt l'arbitraire qu'un droit constant : cet ar[illegible]

contraire aux principes de justice de l'administration et d'ailleurs le s. de F. pourrait rendre frustratoire la permission que le Roy pourrait accorder à quelques Juifs de s'établir dans cette seigneurie en portant cette redevance à un taux si élevé qu'ils fussent obligés de renoncer à jouir de cette permission. Il semble que, dès que Sa Majesté permet à un Juif de s'établir dans un endroit quelconque, il doit par une suite nécessaire jouir de tous les droits du citoyen et que l'on ne doit pas exiger de lui des droits plus forts que ceux que payent tous les autres habitants. Le s. d'Aubery n'aura donc pas à se plaindre si l'on assimile les Juifs qui ont la permission de résider dans sa seigneurie aux autres habitants de la même seigneurie et si on les assujettit à tous les droits seigneuriaux que payent les autres habitants. C'est d'après cette opinion que j'ai rédigé le projet d'arrêt que je crois nécessaire de rendre et que j'ai l'honneur de vous soumettre.

Comme il pourrait arriver cependant, qu'à raison de l'importance de la question que je viens de traiter, vous crussiez devoir suspendre la décision définitive, pour vous mettre à portée de la méditer, je crois qu'à l'égard de la possession du s. d'Aubery de F. il serait juste de lui accorder par provision la faculté de percevoir les droits que les Juifs étaient dans l'usage de lui payer avant l'arrêt du 10 décembre 1779. Je dois cependant vous observer que, s'en tenant aux dispositions de cet arrêt, le s. d'Aubery ne peut pas réclamer cette provision à titre de justice; en effet, cet arrêt portait que dans un mois à compter du jour de la notification qui lui en serait faite, il serait tenu de représenter les titres sur lesquels pourrait être fondée la perception de la redevance en question et que, faute de faire cette représentation dans le délai fixé, cette perception serait suspendue. Le s. d'Aubery n'ayant satisfait à la disposition de cet arrêt que longtemps après le délai qui était fixé, il ne peut imputer qu'à lui-même la suspension de la perception de la redevance dans laquelle il aurait été maintenu sans difficulté s'il s'était conformé à l'arrêt : cependant comme le s. de Fr. a allégué que les pièces qu'il produit aujourd'huy, étaient engagées dans un procès, je présume que vous ne croirez pas devoir faire exécuter à la rigueur l'arrêt du 10 décembre 1779, et que vous vous déterminerez à lui accorder la provision dans le cas où vous croiriez devoir différer de quelque temps la décision définitive. C'est dans cette persuasion et dans cette supposition que je joins ici un autre projet d'arrêt, qui ne touche que sur le provisoire.

Je suis avec respect, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur,

De la Porte.

Projet d'arrêt.

Vu par le roi étant en son conseil l'arrêt rendu en icelui, le 10 décembre 1779 par lequel Sa Majesté a permis aux familles juives éta-

blies dans les terres de Frauenberg, et dénommées dans l'état annexé audit arrêt, de continuer à y résider, et les a réunies aux 180 familles tolérées en Lorraine pour ne composer ensemble qu'une seule et même communauté et être soumises au même régime; Vu également le second arrêt du conseil rendu le même jour par lequel Sa Majesté a fait défense au s. de Frauenberg d'accorder à l'avenir comme permission aux Juifs de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie sans qu'au préalable les dits Juifs eussent obtenu de Sa Majesté une autorisation spéciale au terme de l'arrêt du conseil du feu roy de Pologne, du 26 janvier 1753, et a ordonné que, dans un mois pour tout délai à compter du jour de la notification dudit arrêt le seigneur de la terre de Frauenberg serait tenu de remettre entre les mains du s.-intendant et commissaire départi en Lorraine, les titres en vertu desquels il prétendait percevoir une redevance des Juifs établis dans ladite seigneurie sous quelque dénomination que ce fût, pour sur la présentation desdits titres, être ordonné ce qu'il appartiendrait. Le s. d'Aubery ayant satisfait à ce dernier arrêt, Sa Majesté s'est fait rendre compte des titres produits en exécution d'icelui et du mémoire qui les accompagnait, par lequel, le s. d'Aubery conclut à ce que, nonobstant ledit arrêt, il soit confirmé ainsi que ses successeurs dans le droit et possession de percevoir annuellement un louis pour chaque famille juive établie dans la terre de Frauenberg, à ce qu'il soit autorisé à y en recevoir d'autres, comme d'ancienneté le cas échéant, et à percevoir alors ou par delà un droit d'entrée de 36 francs au cours de France. Et elle a reconnu que la demande du seigneur de Frauenberg de pouvoir introduire dans sa seigneurie les familles juives qui lui plairait, non seulement n'était fondée sur aucun titre, mais qu'elle serait même contraire aux droits de la souveraineté dont dépend l'admission des sujets qui ne sont que tolérés à raison de la religion qu'ils professent, et également contraire à l'arrêt du conseil du feu roy de Pologne, du 26 janvier 1753, qui doit avoir son exécution dans la seigneurie de Frauenberg comme dans le surplus des duchés de Lorraine et de Bar. Sa Majesté a encore reconnu que la redevance que le s. de Frauenberg prétendait exiger des Juifs n'était fondée sur aucun titre, que les variations, que cette redevance a éprouvées, annoncent un arbitraire onéreux aux familles juives et qui pourraient en laissant au seigneur de Frauenberg la liberté de l'étendre à son gré, rendre illusoire la grâce que Sa Majesté leur a accordée et pourrait leur accorder par la suite de résider dans l'étendue de ladite seigneurie, que cette redevance n'était fondée que sur la possession qui, elle-même, n'avait pour base que le prétendu droit du s. de F. d'admettre ou de ne pas admettre les Juifs dans sa seigneurie; mais que ce droit n'ayant jamais existé et étant absolument détruit, le s. de F. ne pouvait exiger des familles juives auxquelles il serait permis de résider dans cette seigneurie, que les mêmes droits et prestations que celles qu'il a droit par titres ou possessions de percevoir sur les autres habitants de ladite seigneurie et pour y

pourvoir. Sa Majesté étant en son conseil, a confirmé et confirme, en tant que de besoin, les arrêts rendus en son conseil le 10 décembre dernier; en conséquence, a réitéré et réitère au s. de F. les défenses d'accorder à l'avenir aucune permission aux Juifs de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie, sans qu'au préalable, lesdits Juifs ayent obtenus de Sa Majesté une autorisation spéciale aux termes de l'arrêt du 26 janvier 1753. Enjoignant à toutes ses cours et juges de n'avoir aucun égard aux permissions qui pourraient être émanées dudit seigneur de la terre de Frauenberg. Fait également défense au s. de F. d'exiger des Juifs, auxquels Sa Majesté a permis de s'établir dans leur seigneurie, des droits d'entrée plus forts que celui que le seigneur de Frauenberg peut avoir droit par titres ou possession, d'exiger des autres habitants considérés comme nouveaux entrants. Veut et ordonne Sa Majesté, que les familles juives, qui, par l'arrêt du conseil du 10 décembre 1779 ont été autorisées à résider dans la seigneurie de Frauenberg ainsi que celles qui pourront y venir par la suite en vertu des permissions de Sa Majesté, soient traitées comme tous les autres vassaux et habitants de sa seigneurie, faisant défense audit s. de F. d'exiger desdits Juifs, d'autres droits et redevances ou prestations, que ceux qu'il est fondé par titre ou possession de percevoir des autres habitants. Mande et ordonne Sa Majesté, au sous-intendant et commissaire départi de tenir la main à l'exécution du présent arrêt, lequel sera notifié tant au s. d'Aubery qu'à tous autres qu'il appartiendra et sera en outre imprimé, publié et affiché partout ou besoin sera.

A Nancy, ce 20 juillet 1782.

La crainte que j'ay Monsieur, que l'affaire de Mr d'Aubery mon gendre ne passe pas devant les vacances, me force de vous importuné de nouveau pour vous prié de le faire othorisé à continuer de touché tous les ans son droit de sur les juifs de la terre de F. mais, fondé de sur les titres les plus respectables, des arrêt contradictoire et une possession de plus de cent ans, D'après ce détaillée, vous conviendré Monsieur que Mr d'Aubery est vexé, puisque, depuis 3 ans, 23 familles juives habite sa terre cent luy payée un sou : cela le prive de 23 habitants qui luy payrait des rentes seigneuriales et qui partagerait les frais de la communauté. Mr de Ségur ignore surement l'injustice que l'on fait à mon gendre; si des circonstances l'empéche de juger le fond de la difficulté, j'espér qu'il voudera bien le maintenir par provision dans sa possesïon; or il est contre toute règle, de (?) à un seigneur sans l'avoir entendu. Si je ne peu optenir la demande la plus juste, je vous prie de me le marquer; j'irai personnellement démontré, le tor que l'on fait à Mr d'Aubery. Plusieurs personnes de la première considération me serviront près de Mr de Ségur; malgré cette avantage vous me renderié un vrai service, Monsieur, de m'évité ce voiage; ce serait une nouvelle obligation que je vous aurais.

Je suis avec les sentiments les plus distingué, Monsieur, votre très humble et très obéissante servante,

De Tevenier d'Oré.

Depuis 18 mois, Mr d'Aubery, seigneur de F., a fait passer ses titres au bureau de la guerre pour obtenir justice contre les Juifs de sa terre. Depuis que le roi les a maintenu par un arrêt dans la possession où ils étaient d'habiter Frauenberg, ils se sont persuadés qu'ils ne devaient plus continuer tous les ans de payer un droit au seigneur qui croit également la possession de le toucher, il est fondé par les titres les plus respectables; cette difficulté a déjà été jugée en sa faveur par un arrêt du duc Léopold en 1710. La terre de F. étoit anciennement une des quatrièmes chevalieres de l'Empire qui avaient tous les droits régaliens. Les souverains ont conservé aux seigneurs les plus beaux privilèges : la Chambre des Comptes de Lorraine les a toujours reconnus et maintenus. Cette terre serait aujourd'huy le plus malletraitée si on forçoit le seigneur d'y conserver 23 familles juives sans rétribution ne payant point comme les habitants de rente au seigneur, en avoine, seigle, chanvre et volailles, ne contribuant pas non plus aux frais de la communauté.

On peut juger combien ils sont à charge, et ce serait une vexation de laisser les Juifs à Fr. sans rétribution. Tous les seigneurs de cette province sont les maitres de n'en point recevoir, en conséquence, Mr d'Aubery demande, de pouvoir les renvoyer ou d'être maintenu à tirer d'eux un droit par famille. Le parlement de Paris et plusieurs autres, ont rendu des arrêts qui condamnent, sur les plus justes motifs, les Juifs à payer une rétribution au seigneur. Par quelle fatalité, celui de F. serait-il traïté différemment ; deux heures d'examen suffieraient pour juger cette affaire.

Ce refus fait le plus grand tort au seigneur qui n'est pas riche ; il mérite cependant quelque considération. Mr d'Aubery et ses ancêtres servent depuis longtemps le roy avec distinction et vous sacrifient pour cet objet leur fortune et leur santé; les suites des blessures que mon gendre a essuyé l'empéchent d'aller demander lui-même justice ; il a fait plusieurs consultations ; tous les jurisconsultes sont révoltés de l'injustice qu'il éprouve.

d'Oré.

Arrêt de 1710.

Vue en conseil la Requête cy jointe et attachée sous notre scel secret et les pièces y énoncées. Nous avons maintenu et gardé la suppliante dans tous les droits, privilèges, prérogatives et juridictions portées dans ses adveux et dénombrement ainsi qu'ils y sont exprimés
la terre et seigneurie de Frauenberg ; faisons défense aux

bailliage et de la prévôté de Sarreguemines d'y donner aucune atteinte à peine de tous dépens, dommages et intérêts, sauf à nos officiers supérieurs d'y donner les ordres nécessaires, qui seront adressés aux officiers de la dite suppliante pour les exécuter ponctuellement selon leur forme et teneur, et lui donnons acte de la décharge donnée par notre très cher et féal conseiller d'Etat, maréchal de Lorraine et Barroi et grand Bailly d'Allemagne, le sieur Marquis de Bauveau, du droit par luy prétendu, des Juifs résidents dans la dite terre; en conséquence leur faisons main levée des effets sur eux saisis et exécutés. Car ainsi nous plait. Expédié audit conseil nous y estant le troisième juin 1710 à Lunéville par le sieur Protin conseiller d'Etat et maître du Registre ordinaire de notre hostel. Signé Léopold et plus bas. Marchis, secrétaire ordinaire et greffier en chef du Conseil.

A Versailles, le 5 août 1782.

A madame Doré.

Madame,

Persuadé que j'avais dans mon bureau les papiers de l'affaire au sujet de laquelle vous avez fait l'honneur de m'écrire, j'attendais pour avoir celui de vous répondre que je les eusse retrouvés. Mais les recherches que j'en ai fait faire à plusieurs reprises ont été infructueuses. Sans doute, Mr l'Intendant, à qui Mr d'Aubery a du les remettre, en conséquence de l'arrêt du 10 décembre 1779, ne les a pas encore envoyés au Ministre, du moins ce Magistrat à qui j'ai eu à en parler, ne se le rappelle pas. Je dois donc me borner dans ce moment à vous adresser une note qui fera connaître à Mr d'Aubery quelles démarches il a à faire.

Un arrêt du conseil, du 10 décembre 1779, a défendu à M D'Aubery seigneur de F. d'accorder à l'avenir à des Juifs, la permission de s'établir dans l'étendue de sa seigneurie sans qu'au préalable conformément à l'arrêt du 16 janvier 1753, ils en eussent obtenu du roi l'autorisation :

Il a ordonné en outre que, dans un mois pour tout délai, M. d'Aubery remettrait entre les mains de Mr l'Intendant de Lorraine, les titres en vertu desquels il prétend percevoir une redevance sur les Juifs établis dans sa seigneurie, afin que, sur la représentation de ces titres il fut statué par le Roi sur ce qu'il appartiendrait.

Enfin le même arrêt a encore ordonné que, faute par ce seigneur de représenter dans le délai fixé les titres dont il s'agit, il ne pourra, désormais, exiger des Juifs aucune redevance.

Si ce que Mr d'Aubery désire qu'il soit prononcé sur la validité du droit qu'il prétend avoir d'exiger la redevance sur les Juifs établis dans sa terre, en ce cas, il faut qu'il remette à Mr l'Intendant, s'il ne l'a point encore fait, tous les titres justificatifs de ce droit et qu'il engage ce Magistrat à l'envoyer au Ministre avec son avis.

Mais si l'on s'en rapporte à quelques expressions des lettres écrites par Mme la Présidente Doré, peut-être Mr d'Aubery, voudrait-il seulement obtenir dans ce moment, que nonobstant ce qui reporté par l'arrêt... il soit ordonné, en attendant qu'il ait été décidé si la redevance qu'il prétend lui est due, il continuera toujours de le percevoir. Si cela était, il faudrait alors que Mr d'Aubery envoyat au Ministre un mémoire à ce sujet.

Nancy, 9 août 1782.

Madame,

Je suis bien faché de ne m'être pas trouvé dans mon bureau lorsque vous avez pris la peine d'y passer. Je m'empresse de vous envoyer la lettre de Mr Campi et la note qui y était jointe et d'avoir l'honneur de vous prévenir que j'adresse sur le champ à Mr l'Intendant de nouveaux renseignements qui mettront à portée de procurer à Mr d'Aubery une décision définitive, ou au moins la provision que vous désirez.

Je suis avec respect, Madame, votre très humble et très obéissant serviteur.

HUGNIER.

A Nancy, ce 13 août 1782.

Je suis comblée, Monsieur, de l'intérêt que vous voulez bien prendre à l'affaire de Mr d'Aubery et à tous vos procédés honêtes; j'ai remis il y a près de deux ans, tous ces titres à Mr de la Porte, intendant de notre province, auquelt j'ai joint un mémoire. Jugéz, Monsieur, de ma surprise et de mon chagrin en apprenant que toutes ces pièces ne sont pas à votre bureau. A l'instant que j'ai reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, je suis allé pour m'expliquer avec Mr Hugnier, promié commis de Mr de la Porte. Ne l'ayant pas trouvé je lui ay fait parler. Je vous adresse Mr la réponse qu'il m'a fait, qui me parait bien singulier, après m'avoir dit plusieurs fois qu'il s'employait pour faire avoir la provision à mon gendre si on ne jugeait pas toute suite le fonds de l'affaire. D'après cela je ne sçais ce qu'on a fait des titres de M. d'Aubery en conséquence je vous envoie un arrêt rendue par le duc Léopold en 1710 qui confirme le droit qu'il a d'en tirer un des Juifs de sa terre de Frauenberg et un mémoire. Tous les titres qui y sont anoncé on été remis il y a près de deux ans, comme je vous le marque à Mr l'Intendant. L'arrêt du duc Léopold prouve que c'est une affaire jugé. Votre fason de penser m'assure que vous allé terminer cette difficulté ou au moins faire donner la provision à mon gendre car il est contre toute justice de luy avoir oté ce droit sans l'avoir entendu et de laisser depuis près de 3 ans, vingt-trois familles juives à Frauenberg sans payer un sol au seigneur. C'est une vexation sans exemple. Il n'embitionne pas

d'en avoir. Dans tous les temps, ils feront plus de mal que de bien à Frauenberg. Je finis en vous priant de nouveau de rendre une prompte justice à Mr d'Aubery. Depuis trop longtemps il gémit du retard. Je suis avec la plus vive reconnaissance et le plus parfait dévouement votre très humble et très obéisante servante.

D'ORÉ.

Si ma présence est nécessaire je me rendrai avec la plus grande diligence à Versailles. La terre de Frauenberg est tenue régalle et a le droit d'imposer les sujets y résidant à l'exclusion du droit éminent du souverain.

A Méhon par Lunéville, ce 29 août 1782.

On a trouvé, Monsieur, l'orriginale de la pièce ci-jointe dans le papié de M. d'Aubery ; elle vous prouvera que les Juifs même de sa terre ont reconnu dans tous les tems son droit ; son receveur avait grand tore de les menacé car il les a toujours traité avec la plus grande bonté. Cela est si vraie qu'ils sont désespéré d'être uni à la communauté de Nancy qui leur tire bien plus d'argent que leur seigneur; les titres que vous avez, Monsieur, vous font connoitre les droits de la terre de Frauenberg. Les Juifs n'ont obtenu du conseiller la permission d'y rester qu'en faveur du droit de la terre et de leur ancienne possession. Le seigneur mérite au moins la même grâce ou celle de le traité comme les autres seigneurs qui tirent tous une rétribution des Juifs qui habitent leur terre par la raison qu'ils ne contribuent à rien.

Toute ma confiance, Monsieur, est en vous. Le trait que Mr Huguier m'a fait de conservé les titres de mon gendre près de deux ans au bureau de l'Intendant me fait tout craindre. J'attends tout de votre probité et de vos lumières et je suis avec le plus parfait dévouement, Monsieur, votre très humble et très obéissante servante,

D'ORÉ.

A Nancy, ce 2 octobre 1782.

Votre réputation de justice, Monseigneur, me donne la confiance de la réclamer en faveur de Mr d'Aubery, mon gendre. Depuis près de trois ans, 23 familles juives qui dépendent de sa terre ne veulent pas continuer de lui payer tous les ans un droit d'habitation qui est fondé et appuyé de sur une possesion bien établie depuis plus de cent ans et sur les titres les plus respectables; il serait bien dur, Monseigneur, d'obliger Mr d'Aubery de conserver à Frauenberg ces 23 familles sans rétribution. Cette nation ne paye point de rentes seigneuriales et ne contribue en rien aux frais et charges de la communauté. Il n'est pas un seigneur dans le Royaume qui par cette

raison ne tire d'eux une rétribution et toutes les fois qu'il y a eu de difficultés de sur cette objet les parlements ont condamné les Juifs. Mr d'Aubery a produit un arrêt que le conseil du duc Léopold a rendu qui confirme le droit du seigneur de sur les Juifs de Frauenberg : en 1765, tous ceux qui l'habitaient ont supplié le seigneur par un mémoire signé de tous de se contenter de 10 florins d'Allemagne tous les ans par chacune famille. La chambre des comptes de Lorraine a exigé qu'on en payat le vingtième; dans près (?) ce détail dont les pièces ont produites ;

Je vous supplie, Monseigneur, de faire décider cette contestation ou de maintenir par provision Mr d'Aubery dans sa possession immémoriale : il serait contre toute justice de l'ôter à un seigneur sans l'avoir entendu. Tous les magistrats qui connaissent cette affaire sont persuadé que lorsque vous serez informés de ces véritables circonstances vous m'accorderez la grâce que j'ai l'honneur de vous demander. J'ai celuy d'être avec les sentiments les plus respectueux.

Monseigneur, votre très humble et très obéissante servante,

D'ORÉ, présidente au parlement de Nancy.

S'il était possible qu'on refuse à Mr d'Aubery la grâce qu'il demande, il espère qu'on ne l'obligera pas à conserver les 23 familles juives. Ce traitement serait sans exemple.

A Versailles, le 29 décembre 1782.

A Madame la Présidente d'Oré.

J'ai, Madame, rendu compte au roi dans son conseil des dépêches de l'affaire qui intéresse le seigneur de F. Sa Majesté avant de prononcer, a cru devoir nommer des commissaires pour examiner à fond cette affaire. Mais elle a réglé, qu'en attendant qu'elle ait statué définitivement, le seigneur de F. jouira par provision de la redevance qu'il était en possession de percevoir sur les Juifs domiciliés de cette terre.

Je suis avec resp., Mad., v. tr. h. et tr. ob. s.

Nancy, ce 6 janvier 1783.

Je vous prie, M. le Marquis, d'agréer tous mes remerciements de même que ceux de Mme de Frauenberg, ma fille, de l'arrêt de provisions que vous avez bien voulu faire rendre en sa faveur contre les Juifs de sa terre. Ses titres et une possesion immémoriale lui font espérer qu'elle gagnera le fond, toutes les fois qu'on a droit, on est sur, Monsieur, d'obtenir de vous la plus exacte justice ; Madame de Frauenberg va faire passer la croix de St Louis de son mari à Mr Mé-

lin et son brevet de pensions. Je suis avec la reconnaissance la plus respectueuse, Monsieur.

Votre très humble et très obéissante servante,

D'ORÉ.

CONSEIL DES DÉPÊCHES.

Le 7 décembre 1782.

Sire,

Le Seigneur de la terre de Frauenberg située en Lorraine, était en possession d'y admettre des Juifs sans qu'ils fussent munis de la permission du souverain, de les en expulser, quand il le jugerait à propos et d'exiger d'eux une redevance annuelle.

Un arrêt du Conseil rendu sur la proposition de Mr de la Porte, Intendant de la province, le 10 décembre 1779 a défendu au seigneur de cette terre d'accorder désormais à aucuns particuliers de cette nation la permission de s'y établir, lui a enjoint de remettre dans un mois pour tout délai, entre les mains de ce magistrat les titres en vertu desquels il percevait annuellement un droit sur eux, afin que, sur la représentation de ces titres, Votre Majesté statuat sur ce qu'il appartiendrait et a ordonné que, faute par lui de satisfaire à cette injonction dans le terme fixé, il ne pourrait plus exiger désormais cette redevance.

Les titres qu'il devait remettre à M. l'Intendant en conséquence de cet arrêt, faisaient partie de sa production dans un procès qu'il avait alors à soutenir en justice réglée relativement à un autre objet. Aussi le délai dans lequel il falloit qu'il remplit l'obligation que lui imposait l'arrêt s'écoula sans qu'il eut pu se mettre en règle à cet égard, en sorte qu'il se trouve depuis ce temps privé du droit sur les Juifs qu'il avoit toujours perçu jusques là.

Depuis, il a satisfait à l'arrêt, et Mr l'Intendant, après avoir examiné ses titres, me les a fait passer avec son avis.

La discussion qu'il s'agit d'en faire mettra votre Majesté à portée de juger si, comme le seigneur de Frauenberg le prétend, il est en droit d'admettre des Juifs dans cette terre et de les en congédier, ainsi que de les assujettir à une taxe annuelle, ou si, la possession constante dans laquelle il est de le faire est un abus qu'il faille proscrire.

Mais cette discussion exigeant un examen long et approfondi je crois devoir proposer à votre Majesté d'ordonner que tous les papiers de l'affaire seront remis entre les mains d'un maître des requêtes, afin qu'après qu'il en aura communiqué avec 4 de Mrs les conseillers d'Etat, il soit, à son rapport, en leur présence et de leur avis, prononcé par votre Majesté en son Conseil ce qu'il appartiendra.

Au reste, cette décision définitive pouvant être encore éloignée, il est juste, ce me semble, de régler en même temps que, jusqu'à ce

qu'elle ait été rendue, le seigneur de Frauenberg jouira provisoirement de la redevance qu'il était en possession de percevoir sur les Juifs domiciliés dans cette terre.

ARRÊT.

Vu par le Roy étant en son conseil l'arrêt rendu en icelui le 10 décembre 1779 par lequel Sa Majesté a fait défense au seigneur de la terre de Frauenberg située dans la province de Lorraine de recevoir désormais aucun Juif dans sa seigneurie sans qu'au préalable leur admission eut été spécialement autorisé, elle lui a enjoint de remettre dans un mois pour tout délai a compté du jour de la notification qui lui seroit faite dud. arrêt, entre les mains du s. intendant et commissaire départi en Lorraine, les titres en vertu desquels il perçoit une redevance annuelle sur les Juifs établis dans sa Seigneurie, pour sur la représentation des dits titres être par sa Majesté statué sur ce qu'il appartiendrait, a ordonné que faute par le d. seigneur de satisfaire à la d. injonction il ne pourroit plus exiger des dits Juifs aucune redevance.

Vu pareillement un mémoire que le s. d'Aubery, seigneur de la d. terre de Frauenberg pour satisfaire à l'arrêt ci-dessus énoncé a remis au d. s. Intendant et tendant à ce qu'il plut à sa Majes. le confirmer lui et ses successeurs dans le droit et la possession de percevoir annuellement un louis de redevance sur chaque famille juive établie dans sa terre et l'autoriser en outre tant à en admettre d'autres comme ci-devant qu'à percevoir pour raison de cette admission un droit de 36 fl. Vu également tous les titres, pièces, papiers joints au dit mémoire; vu enfin l'avis du dit s. Intendant et commissaire départi; ouï le rapport.

Sa Majesté étant en son conseil, a ordonné et ordonne que le mémoire présenté par le d. s. d'Aubery et les titres papiers et renseignements qu'il a produits ensemble l'avis du d. s. intendant et commissaire départi seront remis entre les mains du s. Maître des requêtes que sa Majesté commet à cet effet pour qu'après qu'il en aura communiqué aux. s. conseillers d'État, que sa Majesté commet pareillement, il soit, à son rapport, en leur présence et de leur avis, statué par sa Majesté en son conseil, ce qu'il appartiendra.

Vu au reste sa Majesté que jusqu'à ce qu'elle ait prononcé le seigneur de la dite terre de Frauenberg continue mais seulement par provision de percevoir sur les Juifs établis dans la d. terre la redevance annuelle qu'il était dans l'usage d'exiger d'eux, laquelle redevance ne pourra toutefois excéder la somme de 24 florins; ordonne au surplus sa Majesté l'exécution des dispositions de l'arrêt de son conseil du 10 décembre 1779 auquel il n'est pas dérogé [illegible] présent.

Monsieur,

Monsieur d'Aubery, chevalier de l'ordre royal et militaire de Saint-Louis, capitaine au régiment de Chaborant, seigneur de Frauenberg.

Supplie humblement la communauté des Juifs établie au dit Frauenberg.

Disant que le S. Scheffer votre receveur a dit à l'un des suppliants, par forme de conversation, que votre intention était que chaque famille des suppliants payat annuellement à votre recette 10 florins d'Empire pour votre droit de protection, un des suppliants lui a répondu qu'ils espéraient que vous modéreriez le droit eu égard à leur peu de faculté et que lorsqu'ils auraient celui de vous faire leurs très humbles remontrances au sujet, comme votre receveur ne leur a pas dit de payer, ils ont cru qu'ils pourraient attendre l'heureux moment de votre retour.

Cependant ils viennent d'être avertis que vous avez donné ordre de les taxer à six gros écus et en cas de refus, de les chasser, ils sont pénétrés de la plus vive douleur d'être tombés dans votre disgrâce, mais ils vous supplient de leur pardonner leur faute qui n'a pas été volontaire, leur plus grand désir a toujours été et sera toujours de mériter vos bonnes grâces et de se rendre dignes de l'honneur de votre protection ; ils n'ont pas refusé de payer 10 florins, mais comme on ne leur a pas dit positivement de les payer, ils ont cru que vous voudriez bien leur donner le temps de vous présenter leurs très humbles remontrances, elles ne sont autres que d'offrir le payement des dix florins d'Empire, en vous suppliant de vouloir bien leur accorder l'honneur de votre protection et de confirmer la permission que vous leur avez donnée de se batir une synagogue, pour la construction de laquelle ils ont déjà fait beaucoup de dépenses et à cet effet ils vous supplient de révoquer la défense qui leur a été faite en votre nom de faire cette construction.

Ce considéré, Monsieur, il vous plaise agréer les offres que les suppliants font de payer annuellement par chacune famille à votre recette dix florins d'Empire, à ce moyen leur accorder votre protection pour leur résidence à Frauenberg, confirmer la permission que vous leur avez donnée de se construire une synagogue et révoquer tout ordre contraire. Les suppliants ne cesseront d'adresser leurs vœux au ciel pour la conservation de votre santé et la prospérité de votre personne.

Fait à Frauenberg, le 2 décembre 1765. Signé en caractères Hébraiques, Daniel Hass et son fils, Samson Cahen, Moyse Cahen, Schillé Getchel et son fils, Hertzel Getchel, Moyse Lévy, Lyon Daniel, Joel Marx, Michel Marx et Sissel Mendel.

(Collationné à Lunéville, 29 août 1782, par les notaires royaux Febvre et Chedville.)

Registre du compte manuel de l'année 1691 de toutes les recettes et dépenses de la terre et seigneurie de Frauenberg qui commencent à la Saint-Georges 1691 et finit à pareil jour de l'année 1692.

Folio 10 recto.

Recette en argent provenant de la protection des Juifs.

Isaac Juif a été reçu à Frauenberg paye *annuellement* pour droit de protection..... 6 flor. »
En est en allé, a payé pour 3 mois-ci..... 1 15

Il n'y en a point à Pouschbach, ni à Mengen.

Pour translation rendu conforme à son original en idiome allemand tiré du registre de compte ci-dessus par le soussigné entreprête juré de la cour Parlement à Nancy, le 18 novembre 1782.

PIGEON.

Extrait sommaire du compte de la recette de Frauenberg depuis la Saint-Martin 1695 jusqu'à la Saint-Georges 1696 rendu par moi, Jean-Pierre Krebbs receveur dudit lieu.

Folio secundo recto
Recette en deniers

Pour droit de protection des Juifs..... 6 florins.

Registre du compte rendu par Jean-Pierre Krebbs pour l'année 1696 en qualité de receveur commis de la recette et dépense de la terre et seigneurie de Frauenberg qui commence à la Saint-Georges de l'année 1696 et se finit à pareil jour 1697.

Recette en argent provenant de la protection des Juifs.

Abraham, juif de Maursmunster (Marmoutier) paye annuellement quatre écus d'empire; son année commence et finit le 1er août :

Reçu en argent..... 3 fl., 23 sol., 2 deniers
le surplus lui ayant été passé en compte conformément au billet de l'arrêté de compte : ce qui fait la somme totale portée en recette et dépense, cy..... 6 florins

Ledit compte ainsi ouï et arrêté sauf toute omission et erreur de calcul, le 14 décembre 1697.

Signé : DE MERLIN DE DALHEIM,
et plus bas : J.-P. KREBS, receveur, avec paraphe.

Pour translation, etc...
Même compte années 1697 et 1698.

6e compte de la recette et dépenses sur les revenus et rentes de la seigneurie de Frauenberg dressé et rendu par moi, J. P. Krebs, receveur de la dite seigneurie, le terme de ce compte commence à la St-Georges 1699 et finit au même terme de l'année 1700.

Auditionné par Mr Zoller, receveur du compté de Bitsch, le 4e juin 1700.

Recettes en deniers.

Protection des Juifs.

Abraham, juif de Maursmünster, donne annuellement 6 florins, son année commence et finit au mois d'août. Ils ont été décompté avec lui moyennant du compte n° 3, si cependant en la recette à condition de la porter à la dépense cy..... 6 florins.

Fait, conclu et arrêté par moi, soussigné, receveur du comté de Bitsch pour et au nom de Mme de Merlin, dame de Frauenberg à ce présente sauf toute erreur de calcul ou omission. A Frauenberg le 4e juin 1700.

Signés : MERLIN DE FRAUENBERG,
DE ZOLLER, J. P. KREBS, comptable.

Même compte années 1701 — 1702 — 1703 — 1704, mais signé par J. Schmitt, tabellion général en Lorraine, garde-notte à Sarreguemines.

Extrait tiré du compte de la seigneurie de Frauenberg, etc., 1704 — 1705.

Protection des Juifs.

Abraham, Juif de Maursmunster, etc.... 6 florins.
David Lévi, son fils, autant, cy..... 6 —

Fait, conclu et arrêté par moi, tabellion général, etc.
Fait au dit Frauenberg, le 16 juin 1705.

Signé : MERLIN B. FRAUENBERG,
J.-P. KREBS, comptable,
J. SCHMITT.

Le soussigné interprète, etc.

Même compte années 1705 — 1706 — 1707 — 1709 — 1710, mais signé Mme Merlin B. Frauenberg, Novel, avocat à la Cour, exerçant à Sarreguemines, et Jean Hennesienne, officier de la terre de Frauenberg.

Extrait tiré du compte des rentes, revenus et exposés pendant l'année 1715, 1716, 1717 et 1718 de la seignerie de Frauenberg, de la maison de Mme de Merlin, dame du dit lieu.

Recette en deniers touchant la protection des Juifs.

David Lévi, Juif, demeurant à Frauenberg dessous la protection de Mme est obligé à payer annuellement à Mme de Frauenberg pour la dite protection 6 florins, porté cy pour les 4 années 1715, 16, 17 et 18..... 24 florins.

La veuve d'Abraham, demeurante aussi à Fr,, est obligée de payer aussi à Mme pour une grâce que Mme a faite 3 flor., annuellement aussi; le comptable n'a rien touché de 4 années partant et nihil.....

Wolf Caen doit par an au seigneur pour la protection 12 florins pour l'année 1718, cy..... 12 —

David Lenié, Juif, pour la protect. 1719..... 6 —

Hem Volf Cohen pour l'année 1719..... 6 —

Conclu et arrêté par nous, Louis Alphonse d'Aubery, capitaine au régiment de Foix pour et au nom de Mme de Frauenberg. Frauenberg 19 octobre 1720.

Compte pour 5 ans, 1721-1725.

David Lévi, Juif, doit anuellement..... 6 florins.

La veuve Abraham..... 3 —

Extrait tiré d'un compte de la recette et dépense de la terre et seigneurie de Frauenberg pour l'année 1756.

Protection de Juifs.

Jacques, Juif, résidant de la seignerie de F. doit au seigneur 10 florins ..... 10 flor. »

Samuel Haas de sa protection et pouble(?)..... 20 12

Moïse Caen, *idem*..... 20 12

Marx Michel..... 20 12

Schile Guetzel..... 20 12

Hertzel Guetzel..... 20 12

Moïse Löbe..... 20 12

Suss Kun..... 12

Samson Caen.....

Daniel Marx, pauvre.....

Loëb Marx.....

Ce jourd'huy, 8 novembre 1765, je, Jean Georges Scheffer, greffier de la seigneurie de Frauenberg, ai ouï et arrêté au nom du seigneur le compte de la recette et dépense en présence de Mme de Villers, au château de Frauenberg de ce qui est dû par ses sujets et Juifs.

Décompté avec la femme de Schoullen Letzel pour son droit de protection de 10 florins d'empire, l'Ecu neuf à 36, elle a pareillement payé deux chapons pour 20 sols pièces et une poulle 12 sols ; elle a déclaré que le seigneur lui doit pour prix de marchandises 21 flor. ; déduction faite des 20 florins, droit de protection, chapon, poule, elle redoit au seigneur 16 flor. 16 sols, cy ..... 16 flor. 16 s.

Ainsi elle achève de payer.

Le 9 janvier 1765, Daniel Haas a payé les droits de protection pour luy et son fils pour l'année 1765, chacun 10 flor..... 20 »

Le 4 décembre 1763, Hetzel Letzel a payé le droit.... 10 »

Le 4 décembre, Letzel Schouller a payé le droit..... 10 »

Le 11 décembre, Loebe Daniel a payé le droit..... 10 »

Le 6 décembre, Suskind Mundel a payé..... 7 6

Le 20 février 1766 (Gutte) Mayer..... 10 »

Le 13 décembre 1763, Moïse Loeb ..... 10 »

Le 23 décembre, Danyel Marx a payé 10 livres..... 10 livres.

Ainsi reste encore 3, a payé.

Le 22 décembre Marx Michel, 10 florins d'Empire ... 10 florins.

David Caen, fils de Mauschen Caen a payé le droit de protection pour 6 mois par 24 livres, cy..... 24 livres.

En idiome allemand.

Ce jourd'huy 20 april 1768, décompté avec la femme Yolle Mayer, juif pour l'année 1767. Elle a payé à Guillaume Redelberger, mon intendant cinq gros écus, à mon absence, et aujourd'huy elle a achevé de me payer la protection par 16 florins..... 16 florins.

Hertzel Letzel, décompté pour l'année 1767, il a payé sa protection avec..... 48 —

Feillen, femme de Schillen Getschel, pour l'année 1767 sa protection va à 6 gros écus à raison de 8 livres l'écu. 48 —

Le 21 avril 1768, décompté avec Moïse Loeb, Juif, pour l'année dernière a payé sa protection par 6 écus neufs.. 48 —

Le 12 novembre 1768, décompté avec la femme de Daniel Haas, Juif, pour l'année 1767 et 1768 et a payé le droit..... 96 —

Le 17 novembre décompte fait avec la femme d'Isaac Haas pour l'année courante a payé pour sa protection... 48 —

Le 17 novembre décompte fait avec David Caen pour les années 1767 et 68 a payé la protection par..... 96 —

Le 17 novembre 1768 décompte avec Guetzel Schill pour l'année courante..... 48 —

Le 17 novembre 1768 décompté avec la femme de Schillen Getzel a payé la protection pour l'année courante.... 48 florins.

Le 18 novembre 1768 avec Mauschen Loeb pour 1767 et 1768..... 96 —

Le 19 novembre 1768 décompte avec Schimgen Caen, Juif, protection pour l'année dernière et courante..... 96 —

Le 21 novembre décompte avec la femme de Gotte Mayer pour l'année courante..... 48 —

Le 23 novembre 1768 décompte avec Marx Michel, Juif, pour les années 1767 et 68..... 96 —

Le soussigné interprète, etc.

Extrait en translation d'un registre en idiome allemand de la terre et seigneurie de Frauenberg, contenant les recettes et dépenses d'icelle — où sont portés les droits de protection que les Juifs doivent annuellement au seigneur de Frauenberg, 1769, savoir :

Schilen Gätzel, Juif, pour protection par année..... 48 livres.

Daniel Haas doit pour droit de protection suivant le compte du 15 novembre 1769..... 48 —

Getzell Haas doit pour droit de protection suivant le compte du 15 novembre 1769..... 48 —

Isaac Haas doit suivant le compte du 15 novembre 1769 par droit de protection..... 48 —

Herz Getzell doit aussi selon le compte du 16 novembre 1769 p. d. d. p..... 48 —

Marx Michel suivant le compte du 16 novembre 1769.. 48 —

Loeb Daniel doit p. d. d. p. suivant le compte arrêté.. 48 —

Mauschen Caen p. d. d. p. suivant son compte..... 48 —

Suivant le compte arrêté le 31 janvier 1770 avec David Caen ce dernier doit p. d. de p..... 48 —

Mauschen Loëb doit p. d. de p. selon le compte arrêté le 17 novembre 1769..... 48 —

Extrait en translat. d'un registre en idiome allemand et en forme de décompte arrêté le 14 décembre 1773 avec les Juifs qui demeuroient dans la seigneurie de Frauenberg, lesquels payoient annuellement pour droit de protection au seigneur 48 livres, cy :

Loëb Daniel après décompte fait doit p. d. d. p..... 48 livres.

Aron Salomon doit suivant le compte arrêté le 13 déc. 1773 p. d. d. p..... 48 —

Hirsch Marx doit p. d. d. p..... 48 —

Loëb Sander, Juif, doit p. d. d. p..... 48 —

Merlin Oppenheimer..... 48 —

Louis Caen, le jeune, décompté le 10 novembre 1774 d. p. d. p..... 48 —

Schill Getzell le 11 novembre 1774	48	livres.
Le 11 novembre 1774 décompté avec Mayer Louis	48	—
Le 14 nov. 1774, avec Louis Daniel	48	—
Le 15 nov. 1774, décompté avec Moyse Nathan	48	—
Le 9 nov. 1774, décompté avec Isaac Hass	48	—
Le 9 nov. 1774, décompté avec Aron Salomon	48	—
Le 18 nov. 1774, décompté avec Marx Michel	48	—
Le 18 nov. 1774, décompté avec Herzell Götzell pour l'année échue à la St-Martin	48	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Sara, fille de Hertzell, veuve de Jacques Salomon, doit pour les années 1774 et 1775, échues à la St-Martin dernier sa protection, deux années	32	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Hertzel Getzell pour l'année échue à la St-Martin sa protection	32	—
Moyse Nathan pour l'année échue à la St-Martin p. s. protec.	48	—
Le 8 juin 1775, décompté avec Gettzell Schill pour l'année échue à la St-Martin de 1774 sa protection	48	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Isaac Has pour l'année échue à la St-Martin dernier	48	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Louis Cohen pour l'année échue à la St-Martin dernier	48	—
Décompté le 20 nov. 1775 avec Louis Sander, l'année échue à la St-Martin, sa protection	48	—
Le 20 nov. 1775, décompté avec Moyse Oppenheimer pour l'année échue à la St-Martin dernier, sa protection	48	—

NOTES ET MÉLANGES

LE SAC DU GHETTO DE FRANCFORT

EN 1614

La gravure que nous reproduisons ici est extraite de Gottfried (J.-L.), *Historische Chronica oder Beschreibung der feurnehmsten Geschichten, so sich von Anfang der Welt bis auf das Jahr 1619 zugetragen*. Mit zahlreichen Kupfern von Merian (Francfort, 1674). Ce Merian (Matthaeus), surnommé l'aîné, est né en 1593 à Bâle et mort en 1650 à Schmalbach. Il a travaillé à Francfort et a produit une œuvre considérable. Une *Topographie* qu'on cite contient deux mille gravures sur cuivre qui sont en grande partie de lui.

Si nous signalons cette pièce, c'est moins pour la scène même qui y est représentée, que pour compléter la série des illustrations avec la rouelle [1]. On y distingue cinq personnages affublés de ce signe : à droite, un homme se penchant par la fenêtre, puis trois autres sur le premier plan, enfin une femme qui retient l'agresseur levant un bâton.

Le sujet de la scène est très connu, c'est le pillage du ghetto de Francfort le 1er septembre (22 août vieux style) 1614. Ce jour-là les Juifs, réunis dans leurs synagogues, entendirent un fracas épouvantable : c'était le fameux Fettmilch, avec ses bandes, qui faisait le siège de leur quartier. Ils essayèrent de repousser l'assaut, mais ils furent vaincus, après avoir perdu plusieurs des leurs. Pendant toute la nuit, la populace se donna libre carrière, pillant et saccageant les demeures des Juifs, détruisant les syna-

[1] Voir *Revue*, XLV, p. 218.

gogues. Certains de ces malheureux trouvèrent un refuge chez des chrétiens, d'autres s'enfuirent au cimetière. Tous les survi-

Le sac du ghetto de Francfort en 1614.

vant acceptèrent avec joie l'ordre de quitter la ville, abandonnant volontiers leurs biens, heureux de conserver leur vie[1].

E. D. Meyerson.

[1] Voir Graetz, *Geschichte der Juden*, t. X, 3e éd., p. 30.

LES JUIFS DE VILLINGEN

Villingen est une petite ville du grand-duché de Bade. Fondée par les comtes de Zähringen, elle devint, en 1218, la propriété des comtes de Fürstenberg, desquels elle passa, en 1326, sous la domination autrichienne et fit partie de la régence d'Ensisheim jusqu'en 1805. A cette date, elle fut incorporée au grand-duché de Bade. Une communauté juive y exista depuis le XIVe siècle jusqu'en 1510. L'histoire de cette communauté a été retracée par M. Roder dans la *Zeitschrift zur Geschichte des Oberrheins*, parue au mois de mars dernier. Qu'il me soit permis de donner ici les principaux résultats de cet intéressant travail avec quelques additions et rectifications.

C'est dans un acte du 27 juin 1324, daté de Francfort-sur-le-Mein, qu'on trouve la première mention des Juifs de Villingen. Voulant récompenser les deux frères Jean et Geoffroy, comtes de Fürstenberg, de lui avoir rendu des services, le roi Louis de Bavière leur accorda l'usufruit révocable de ses Juifs de Villingen contre rachat de 50 marcs argent.

La synagogue de Villingen est citée pour la première fois dans l'urbaire de l'hospice, en 1379, à propos de l'énumération des biens appartenant à cette institution : « die noch jetzt vorhandene Spitalscheuer... anstossend an zwei andere Häuser und *der Juden Schule* ».

La communauté ne paraît pas avoir jamais été bien nombreuse. Le vieux livre communal ne contient pour les années 1340-1360 que l'inscription de quatre à six maisons dont les propriétaires sont des Juifs. On trouve : Samuel de Mengen, aubergiste, propriétaire aussi d'une cave, David, Moses et sa femme Jutta. Vers la même époque (1347), un Juif de Villingen, Man Susskind, est nommé comme créancier d'un citoyen de Rottweil.

Les persécutions, qui furent presque générales au XIVe siècle, n'épargnèrent pas les Juifs de Villingen. Le chroniqueur Jean de Winterthur (éd. v. Wyss, p. 169) raconte qu'en 1342, treize Juifs de Hornberg furent arrêtés et brûlés pour avoir volé des objets d'une église. Leurs complices de Schaffhouse, Fribourg et Villingen, dénoncés soit par eux-mêmes, soit par d'autres personnes, eurent le même sort. Quant à l'année fatale de 1349, M. Roder n'a pas pu trouver de preuve directe de souffrances endurées par les Juifs de Villingen. Néanmoins, il croit devoir admettre d'une ma-

nière certaine qu'eux aussi furent victimes des persécutions, et cela bien que le nom de Villingen ne soit pas mentionné à ce propos dans les Mémoriaux. M. Roder se donne beaucoup de peine pour soutenir cette opinion ; il dit, entre autres, que pendant plus de quatre-vingts ans après 1349 nous ne trouvons plus trace de Juifs à Villingen. Or, c'est là peine inutile. Si M. Roder avait lu mon article sur les *Mémoriaux alsaciens*, paru dans cette *Revue* (XL, 231 et ss.), il aurait pu voir que Villingen est, en effet, mentionné parmi les endroits où sévirent les persécutions en 1349, car au lieu de זילרנגן, que M. Salfeld corrige à tort en זלצרנגן (Salzungen), il faut lire ווילינגן ; le *Mezzorbuch* d'Isenheim lit ווילינגן, et ceux de Ribeauvillé et de Haguenau même פילינגן.

Ce n'est qu'en 1420 que nous trouvons de nouveau un Juif à Villingen ; le comte palatin Ludwig b. Rhein prend sous sa protection le Juif Lœb de Villingen. Comme la plupart des Juifs de cette époque, ce Lœb s'occupait d'affaires d'argent ; Henslin de Soultz au Neckar, le noble Conrad de Hornstein, le jeune Bilgrin de Reischach à Stoffeln, le chevalier Hans de Klingenberg étaient ses débiteurs.

Par lettre du 12 mars 1464, les Juifs de Villingen, en même temps que ceux de Strasbourg, Mergentheim, Mulhouse, etc., furent cités, au nom de l'empereur Frédéric III, devant l'évêque Jean IV de Freisingen, parce qu'ils avaient pris l'intérêt des intérêts ou avaient ajouté les intérêts au capital.

Mais il paraît que les Juifs de Villingen n'étaient pas seulement des commerçants, ils connaissaient aussi les mystères du jeu ; un d'eux, du moins, était vers 1488 le maître ès jeu de cartes du seigneur Jean Werner aîné, de Zimmern (*Chronique de Zimmern*, éd. Barack, I, 424).

Le 13 novembre 1495, le Juif Salmen fut admis à la protection de la ville. Il lui fut défendu, à lui ainsi qu'aux siens, de faire de l'usure. Étant affranchi des charges publiques, il devait payer 2 florins par an.

Le 20 septembre, cinq autres Juifs furent admis : Simon, Mosse, Jöslin, Nata et le jeune Salmen.

M. Roder parle ensuite de la fameuse affaire du meurtre rituel que les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà par l'article de M. Hildenfinger[1]. M. Roder n'a lu ni cet article ni celui de M. Pfaff ; il ne cite que le livre de M. Lewin et la *Chronique de Villingen*, éd. Hug, p. 26 et 27 ; mais il donne des détails différents de ceux

[1] *Revue*, t. XLIV, p. 129.

que l'on connaît. D'après lui, c'est à Buchheim, près de Fribourg, qu'un père assassina son fils et livra son sang aux Juifs. En même temps, on raconta que *deux* assassinats analogues avaient eu lieu à *Waldkirch!* Une correspondance fut échangée entre la municipalité de Fribourg, celle de Villingen, le chancelier royal Docteur Stürzel de Buchheim et le baron Léon de Staufen. De cette correspondance il ressort que l'opinion publique croyait à une entente de tous les Juifs et que c'était surtout un jeune Juif, nommé Jos, qui y avait participé et avait aussi apporté du sang à Villingen. Les Juifs, au contraire, déclarèrent qu'ils avaient seulement voulu piquer (« stupfen ») le garçon avec des alènes de cordonnier, pour faire sortir du sang, mais qu'ils n'avaient pas eu l'intention de l'assassiner! Les Juifs de Waldkirch, de Fribourg, de Mulhouse, d'Ensisheim en Alsace, de Stockach et autres lieux furent arrêtés. A Villingen, tous les Juifs avec le jeune Jos furent mis en prison dans la nuit du vendredi au samedi, le 20 avril. Mais toutes les enquêtes restèrent infructueuses, on ne put prouver la culpabilité des Juifs, de sorte qu'ils furent relâchés vers la fête de Noël.

Je puis ajouter à ces renseignemeuts qu'en Alsace aussi, cette affaire eut, outre l'arrestation des Juifs, une suite, pour ainsi dire, littéraire. En effet, je viens de trouver dans un vieux catalogue d'une bibliothèque alsatique le titre suivant : « *Ein grausame, erschrockenliche Geschicht von einem ungotzförchtigen Christenman der sein Kneblin den Juden verkaufft hat, darumb den die Bluthund zu Colmar und Ensisheim im Elsass, gefangen wurden.* » Je reviendrai un jour sur tout cela.

L'affaire rapportée ensuite par M. Roder est également intéressante pour l'histoire des Juifs d'Alsace. Le comte Wolfgang de Fürstenberg, gouverneur d'Ensisheim, écrivit, le 20 décembre 1507, aux bourgmestre et conseil de Villingen de rappeler le serment de bannissement prêté à Ensisheim à leur manant Jœslin et de ne pas se laisser tromper par les excuses du Juif. Le 4 janvier 1508, le même comte écrit qu'il avait appris par le maître des Juifs (Judenmaier) d'Ensisheim que Jœslin refusait énergiquement de comparaître devant le prévôt des Juifs (Judenmeister) de Bergheim en Alsace, de la juridiction duquel dépendaient les Juifs des pays autrichiens, et qu'il s'était adressé au prévôt supérieur des Juifs (Hochmeister), à Worms. Il fut donc menacé de bannissement s'il n'obéissait pas, dans le plus bref délai, aux ordres du gouverneur.

Mais les autorités de Villingen invoquèrent leurs privilèges, d'après lesquels aucun citoyen ou sujet de cette localité ne pouvait

être cité devant une juridiction étrangère en première instance, sinon en cas de déni de justice ; ils demandèrent au gouverneur de laisser leur manant dorénavant tranquille et déclarèrent mal fondé le bannissement prononcé entre temps contre Jœslin. Lorsque le comte Wolfgang leur demanda plus tard d'arrêter le Juif, de confisquer sa fortune et de lui envoyer à Ensisheim ses lettres, bijoux et autres objets de valeur, ils obéirent, mais seulement après que le comte eut montré un ordre du roi Maximilien daté du 8 avril. Le magistrat s'adressa alors au comte François Wolfgang de Zollern, avec la prière d'intercéder en faveur du Juif auprès du roi, ce qu'il fit. Sur son conseil, ils relâchèrent le Juif et les siens, le déchargèrent de ses vœux et assignèrent le gouverneur devant le seigneur de Zollern, sous la protection duquel la famille juive s'était placée.

L'expulsion des Juifs de Villingen est due à un incident assez bizarre. Un certain Balthasar Maler voulut faire à pied le voyage de Villingen à Francfort-sur-le-Mein, bien qu'il fût déjà âgé de cent ans. Il fut atteint d'une grave maladie et dut revenir chez lui. Aucun médecin ne put le guérir ; seuls les Juifs promirent de lui rendre la santé. Mais ils agirent si lentement, à ce que raconte son petit-fils, qu'il dut souffrir horriblement encore les cinq dernières années de sa vie et qu'il dépensa toute sa fortune. En 1510, le roi Maximilien vint à Villingen et s'informa du vieux Maler, qu'il avait connu à l'armée ; lorsqu'on lui eut tout raconté, il expulsa tous les Juifs et les avisa que dorénavant ils ne pourraient plus jamais demeurer à Villingen.

Cet ordre fut strictement exécuté ; depuis 1510 il n'y eut plus de Juifs dans cette ville.

M. Ginsburger.

LA FAMILLE SCHWEICH

Dans son intéressante étude sur les rabbins de Suisse, M. Kayserling a émis la conjecture que R. Jacob ben Isserl Schweich fut appelé d'Alsace, vers 1758, à Lengnau-Endingen. Cela pourrait faire croire ou que R. Jacob Schweich avait été d'abord rabbin en Alsace ou bien qu'il était originaire de cette province. La première supposition n'est guère probable ; j'ai donné, dans mon article sur les *Mémoriaux alsaciens* (*Revue*, t. XLI, 135 et s.),

une liste complète des rabbins d'Alsace au XVIIIe siècle et le nom Schweich n'y figure pas. Quant à l'origine de ce rabbin je puis être plus catégorique : il n'était pas Alsacien.

Schweich est une petite ville située aux environs de Trèves, et c'est son nom que prit la famille Schweich, après qu'elle eut quitté cette localité. Je suppose que c'est à Trèves que s'établirent les premiers membres de cette famille. De là plusieurs allèrent à Metz, surtout à la suite de mariages, les rapports de parenté entre les Juifs de Trèves et ceux de Metz étant très fréquents.

Voici les noms des membres de la famille Schweich mentionnés dans les Mémoriaux de Metz :

1° Mamele Bilhah, fille du défunt R. Josia Feiberlin Schweich, décédée le 22 Tamouz 485 (2 août 1725).

מאמלי בלהה בת המנוח כמ"ר יהושי' וייברלין שווייך זצ"ל — נ' כ"ב תמוז תפה לפק

2° Sarche, fille du haber R. Isaac Moïse Eisiq Schweich, décédée le 3 Tischri 486 (10 septembre 1725).

שרכה בת חח"ר יצחק משה איזק שווייך — נ' ג' תשרי תפו

3° Yitchen Dinah, fille du haber R. Jacob Schweich, épouse du pieux et excellent rabbin, R. Wolf Elsass, décédée le 26 Tischri 486 (2 octobre 1725). R. Jacob Schweich fut peut-être le grand-père du rabbin d'Endingen-Lengnau. Quant à R. Wolf Elsass, c'est sûrement Wolf Hochfelden, rabbin de Haguenau et prédécesseur d'Elie Schwab (*Revue*, XLIV, 104 et ss.). Il ne sera pas inutile de transcrire en entier la nécrologie consacrée à cette femme dans notre recueil :

יאלו האשה הצנועה והחסידה מרת יטכה דינה בת הח"ר יעקוב שווייך זצ"ל אשת החסיד המפורסם כמוהר"ר וואלף עלזוס עלו אור שרו בעבור שהלכה כל ימיה בדרכים ישרים ועסקה במצות ומע"ט בכל יכולתה ותפילתה היתה בכוונה גדולה והשכימה והעריבה לב"ה והיתה גומרת כל חמשה ספרי תהלים בכל יום והיתה נזהרת בכל מיני מאכלים שיש בהן קצת חשש איסור גם פירות לא אכלה רק בימי שבתות וימים טובים וסגפה את עצמה בכמה סיגופים בפרט בתענית' וצירופים ולפחות היתה יושבת ג' ימים בתענית בכל שבועה והיתה גומלת חסד עם כמה בני עניים להשגיח עליהם בכל מה דהיה צריך להם וכלתה ממש כל ימי' בצער ויסורים וקבלם באהבה וגם בניה נתנו צדקה עבורה בז תנצב הח ש צוצ שבגע א

נ' בשת ליל ג' נהגי ד' דו תשרי תפו ל' ונ' בו ביום :

4° Breinlin, fille du docte et riche R. Méïr Schweich, prési-

dent de la communauté de Trèves, décédée le 2 Eloul 486 (29 août 1726).

מריינלין בת האלוף והקצין כ"ה מאיר שווייך פרנס ד"ק טריר — נ' ב' באלול תפ"ו

5° R. Moïse, fils du défunt R. Méïr Abraham Moïse Schweich de Trèves, décédé le 2 Schebat 502 (7 janvier 1742). C'est peut-être le frère de la précédente.

כ"ה משה בן המנוח כ"ה מאיר אברהם משה שווייך מטריר — נ' ב' שבט תק"ב

6° David Abraham, fils de R. Israël Isserlein Schweich, décédé le 8 Tébet 507 (21 décembre 1746), probablement frère du rabbin d'Endingen-Lengnau.

דוד אברהם בן כמ"ר ישראל איסרלין שווייך זצ"ל — נ' ח' טבת תק"ז :

D'après une liste des Juifs de Metz en 1742, conservée dans les Archives municipales de cette ville et dont je parlerai une autre fois, David Abraham Schweich se nommait David Israël. A cette époque il était veuf avec un enfant et possédait la moitié d'une maison ; l'autre moitié était habitée par Bernard Lévy et sa famille.

7° Schönelchen, fille du défunt Josué Feiberlin Schweich, décédée en 1748 ou 1749 (sœur du n° 1 ?).

שינלכן בת המנוח יהושע פייבר'לי שווייך ז"ל

8° Le vieillard, le docte haber R. Hirtz Schweich, inspecteur de l'abattoir, mort probablement en 1764.

יאל הישיש התורני הח"ר הירץ שווייך בעבור שהיה מנעוריו למד בתורה והצנע לכת עם קונו והי' בקי בסוד העיבור גם בהילכות ניקור וימים כבירים הי' בברית טבחיא לראות המנקרים שעושים כהוגן וגם היה לו ידיעות בשאר חכמות ודיבורו היה בנחת עם הבריות אהוב למעלה ונחמד למטה ורוב ימיו הי' מדוכה ביסורים ובכל זאת לא נסוג אחור וקבלם מאהבה וגם התפלל תפלתו בכוונה לשוכן מעונה גם בנותיו וחותנו ואשתו נתנו צדקה לכבוד נשמתו ב"ז.

9° La jeune femme Miriam, fille d'Isserlé Schweich, décédée le dimanche 25 Schebat 534 (6 février 1774), probablement sœur du rabbin d'Endingen-Lengnau.

יאל האשה הילדה מ' מרים בת איסרלי שווייך
בעבור שהתפללה בשפה ברורה
והיתה לבעלה עטרה
ובעלה ואמה נתנו צדקה עבורה כז
נר"נ יו' א' כ"ה' שבט תקל"ד

10° La jeune femme Elliq, fille d'Isserlé Schweich, décédée probablement en 1775, et, sans doute, également une sœur du rabbin Jacob Schweich.

יאנ האשה ילדה מ' אליק בר כ' איסרלי שווייך בעבור שהיה דיבורה בנחת עם הבריות והתפללה בכוונה מלה במלה והנהיגה כבוד בבעלה נז.

Si R. Jacob Schweich est né à Metz, comme je le suppose, ou qu'il ait seulement séjourné dans cette ville, il fut probablement recommandé à la communauté israélite de Lengnau par les descendants d'une certaine Esther, fille du haber R. Moïse Méïr, habitant cette localité à la fin du XVIIe siècle. L'ancien *Mémorbuch* de Metz parle de cette Esther dans les termes les plus flatteurs; elle était bien vue, modeste, pieuse, vertueuse et bonne envers tout le monde. Toute l'année elle mettait sa maison à la disposition des docteurs de la loi. Elle éleva ses enfants dans la piété et elle eut la satisfaction de les voir tous instruits et heureusement mariés de son vivant. Elle mourut le 27 Tébet 488 (30 décembre 1727). J'ai montré ailleurs (*Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz*, II, n° 28) que cette femme était de la famille Weil de Lengnau, une des plus riches et plus renommées de la Suisse. C'est sans doute par l'intermédiaire de cette famille que R. Jacob Schweich fut connu à Lengnau et qu'il y obtint le poste de rabbin.

M. GINSBURGER.

UNE ANCIENNE BIBLE HÉBRAÏQUE

La bibliothèque de l'Université de Coïmbre possède une Bible hébraïque manuscrite, dont l'âge, l'ornementation et le parfait état de conservation font un véritable trésor bibliographique. M. J. Mendes dos Remédios, professeur de langues orientales à l'Université de Coïmbre, a soumis cette bible à un examen diligent dont il a consigné les résultats dans une brochure récemment parue : *Una biblia hebraica da Bibliotheca da Universidade de Coïmbra*[1].

La bible en question se compose de trois cent quatre-vingt-cinq feuillets de parchemin de 266^mm de long sur 210^mm de large ; elle est reliée en peau et pourvue d'ornements dorés et de deux fer-

[1] Coïmbre, Imprensa da Universidade, 1903, 15 pp. in-4°.

metures de bronze ; elle fut probablement acquise en Hollande pour le compte de la Bibliothèque, pour la somme de 700,000 reis, par D. Manuel Pedro de Mello, ancien professeur de mathématiques à l'Université de Coïmbre, qui fit ses études à l'étranger.

Chaque page de la bible se compose de trois colonnes de trente-deux lignes chacune. A droite de la colonne se trouve la petite Massora, au-dessus et au-dessous des colonnes la grande Massora. Les livres bibliques se suivent dans l'ordre habituel, sauf que les Chroniques se trouvent à la suite des Petits Prophètes et avant les Psaumes. C'est donc Néhémie qui clôt la bible. Le début et la fin de chaque livre sont agrémentés d'ornements calligraphiques. En tête de la bible se trouve un travail de micrographie d'une surprenante beauté : dans une rosette, entourée de bordures, se lit tout le livre des Psaumes depuis אשרי האיש jusqu'à הללויה, comme je l'ai constaté dans une reproduction photographique que j'ai eue sous les yeux.

Quand, où et par qui cette bible de prix a-t-elle été écrite, c'est ce qu'aucune indication ne permet de déterminer. Même les indications de naissances et de décès que des propriétaires postérieurs du manuscrit ont mises n'offrent aucun point de repère. La première de ces notes, datée de l'année 5178 (= 1418), nous permet tout juste d'affirmer que la bible a été écrite avant cette date. Une autre note nous apprend qu'elle était, en l'an 1557, la propriété d'une famille portugaise Costa. Cette note, écrite en caractères espagnols cursifs, est ainsi conçue :

נלקח ממני יהלומי שהנני נתרושש מעוזי משוש תפארתי
מחמד עיני ומשא נפשי אחי שמואל נ"ע קושטא יום שבת
ור"ח תמוז לעת ערב והנה בלהה שנת ויקרא ה' אל שמואל
ויאמר הנני ושנת ויקרא לו ה' שלום מלאכי השלום הממונים
על שער שלום הם יצאו לקראתו בשלום ויאמרו לו שלום בואך [1].

Il est tout à fait invraisemblable que la famille Costa se trouvât encore en 1557 à Lisbonne, c'est-à-dire dans le Portugal ; à Amsterdam il n'y avait pas encore à ce moment de marranes portugais. La famille Costa demeurait donc, selon toutes vraisemblances, en même temps en Italie. Mendes dos Remedios suppose que notre manuscrit est la bible, écrite à Lisbonne, qui fut la propriété de D. Isaac Abravanel, puis échut à son fils D. Joseph Abravanel de Venise, la même qu'Immanuel Aboab affirme avoir vue dans la ville des Lagunes [2].

M. KAYSERLING.

[1] Mendes dos Remedios, *Una biblia hebraica*, p. 11, où il faut lire ממני au lieu de ממגי, מחמד au lieu de מחמר, et תדיר מנוחתה כבוד au lieu de תקי מנוחקה ככיד.

[2] Aboab, *Nomólogia*, p. 232.

BIBLIOGRAPHIE

Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's gewidmet von Freunden und Schülern, herausgegeben von Dr. A. Freimann und Dr. M. Hildesheimer. [Titre hébreu : ברכת אברהם זאת הברכה אשר הבאת לכבוד מו"ה אברהם ברלינר נ"י ביום מלאת שבעים שנה לחייו המקדשים לחכמת ישראל וכו'.] Francfort, 1903; gr. in-8° de xxxi + 376 + 130 pages.

Depuis que l'on a publié en 1884 un recueil pour fêter le 90e anniversaire de Léopold Zunz (v. cette *Revue*, IX, 311), la louable coutume s'est introduite, parmi les savants juifs, de rendre hommage à ceux qui ont bien servi la science en leur offrant à de solennelles occasions un volume de mélanges. C'est ainsi que pour le 70e anniversaire d'Abraham Berliner, qui a eu lieu le 10 mai de l'année courante (voir *Revue*, XLVI, p. 310), un certain nombre de ses amis et élèves, résidant non seulement dans les pays de l'Europe (Allemagne, Autriche, Hongrie, France, Angleterre, Italie, Danemark, Pologne et Russie), mais encore en Palestine et dans l'Amérique du Nord, se sont réunis et ont apporté leur contribution à un recueil de travaux divers. Le mérite de l'initiative et de la mise à exécution de ce programme revient à deux des élèves de M. Berliner, M. Freimann, un des deux rédacteurs de la *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* de Francfort, et M. Hildesheimer, rabbin de la communauté orthodoxe « Adass Israël » de Berlin.

Le recueil s'ouvre par une bibliographie des écrits et mémoires de M. Berliner (p. vii-xxxi) composée par M. A. Freimann; puis viennent quarante-trois articles rédigés en hébreu, allemand, français, anglais et italien et embrassant toutes les branches de la science juive. Le recueil se divise en deux parties : l'une, hébraïque, l'autre, non hébraïque; dans chacune les traités sont classés d'après l'ordre alphabétique des noms d'auteurs (voir *Revue*, XLVI, p. 283). Ces articles n'ont pas tous la même valeur, ce qui est inévitable dans de tels recueils; mais presque tous contribuent à élargir notre connaissance de la littérature et de l'histoire juives.

Avant d'en donner une courte analyse, nous devons faire remarquer que, vu la diversité des sujets traités, il est impossible à

une seule personne de leur consacrer à tous la même attention; nous nous contenterons de faire à l'occasion quelques remarques sur tel ou tel article. Nous suivrons l'ordre indiqué par la nature des sujets qui y sont traités.

La Bible comme livre, tel est le sujet d'un mémoire de M. L. Blau: cet écrit vient compléter son excellent livre récemment paru, *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte* (Budapest, 1902)[1]. M. B. y traite « de l'influence qu'a eue sur les textes originaux et sur les plus anciens manuscrits de la Septante, du Nouveau Testament et de l'Hexapla, le matériel servant aux anciens livres hébreux » (p. 41-49). Le monde païen, telle est à peu près la thèse de M. Blau, a appris à connaître l'Écriture sainte des Juifs par la Septante, et celle-ci est née à Alexandrie, où l'on se servait exclusivement de papyrus. Les Bibles écrites en langue grecque dont se servaient les Juifs étaient probablement aussi des rouleaux de papyrus, mais il a dû exister également des exemplaires de la Septante en rouleaux de cuir. Pour ce qui est des colonnes de ces volumes, des lignes, etc., on peut montrer l'influence des anciens livres hébreux sur les écrits grecs que nous venons de citer.

M. S. Fraenkel s'occupe de l'autre traduction de la Bible, de l'araméenne, dans ses *Kleine Beiträge zum targumischen Wörterbuch* (p. 97-99). Ce sont quelques courtes, mais utiles remarques sur les Targoumim. Comme exemple de sagace supposition je choisis le suivant. Dans Is., LX, 6, le Targoum rend la localité עיפה par le mot inintelligible הולד (var. חולד; l'Aroukh, *s. v.* הוגן, lit חילך). M. Fraenkel corrige ce mot en חולין et suppose que c'est l'un des districts les plus connus de l'Arabie du Sud, خولان, endroit qui cadre très bien avec le Midian mentionné dans le même verset. Je tiens encore à faire remarquer que le rapprochement de l'araméen לחת avec l'arabe لهة se trouve déjà dans le commentaire d'Ibn Bal'âm sur II Rois, IV, 34. Ce dernier lit, il est vrai, dans le *Sifré*, Deut., § 343 (*éd. Friedmann*, 142 *b*) מלהות (et non מלחות); voir *Z. D. M. G.*, 1901, p. 600. — M. S. Landauer s'occupe également des Targoumim (y compris l'araméen du Talmud) dans son article intitulé: *Das Elif als mater lectionis im Jüdisch-Aramäischen* (p. 215-226).

La transition entre la Bible et le Talmud est formée par le travail de M. M. Horovitz, intitulé *Halacha und Schrifterklärung* (p. 180-189). Comme on sait, on a tenté souvent de retrouver la Halakha dans le texte littéral de l'Écriture; ainsi, Wessely, Mecklembourg et Malbim dans leurs commentaires sur le Pentateuque. M. Horovitz veut, au contraire, à l'aide de la Halakha, expliquer les passages difficiles de l'Écriture et il donne plusieurs exemples de sa méthode. Mais ses interprétations sont trop spirituelles pour être vraies. En voici un exemple. On désigne du nom de שבתון, qui ordinairement est employé pour le Sabbat et le jour du grand pardon, la fête du jour de l'an et les premier et

[1] Cf. E. N. Adler, dans *J. Q. R.*, XV, p. 715 et suiv.

huitième jours de la fête des Tentes (Lév., XXIII, 24, 39). Or le Talmud (*R. Haschana*, 29 *b*) rapporte le שבתון du jour de l'an à un ראש השנה qui tomberait un sabbat, et c'est cause de cela qu'il est dit aussi שבתון זכרון תרועה. « Si donc Moïse, tels sont les paroles de M. Horovitz, a, suivant l'hypothèse du Talmud, promulgué le texte concernant les fêtes avant un jour de l'an tombant un sabbat, nécessairement dans cette même année, les premier et huitième jours de la fête des Tentes devaient tomber aussi un sabbat, et c'est pourquoi il est dit également : ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון. »

M. D. Hoffmann publie un *Midrasch sur les treize Middot* (מדרש על שלש עשרה מדות ; H.[1] p. 55-71). Les 13 règles de R. Ismaël se trouvent au commencement du *Sifrâ* et sont accompagnées d'un Commentaire ou Midrasch. Joël Müller (*Œuvres de Saadia*, IX, p. XXIV) a supposé, avec raison, semble-t-il, que ce commentaire y a été ajouté plus tard et il se base, entre autres, sur ce fait qu'il n'est utilisé ni dans le commentaire de Saadia sur les 13 Middot (édité pour la première fois par Schechter dans le בית תלמוד, IV, p. 235 et suiv., puis dans les *Œuvres*, *l. c.*, p. 73 et suiv.), ni dans celui de Raschi (édité dans le *Jeschouroun* de Kobak, VI, 38 et suiv.). M. Hoffmann croit, au contraire, que le commentaire placé dans le *Sifrâ* est très ancien, parce que plusieurs des exemples qu'on y trouve sont introduits dans le Talmud par le mot תניא ou תנו רבנן, par exemple, l'explication du קל וחמר de Nombres, XII, 14, dans *Baba Kammi*, 25 *a*. Mais cette argumentation n'est pas concluante, car le rédacteur du Commentaire peut avoir tiré ses exemples du Talmud. Or ces treize règles se trouvent aussi dans le *Midrasch haggadol* (Lév., I, 2), et les exemples cités comme Commentaire ou Midrasch concordent, pour la plupart, avec ceux du *Sifrâ*, de sorte que ces derniers peuvent être considérés comme ayant servi de modèles aux autres. Cependant certains d'entre ceux du *Midrasch haggadol* sont accompagnés d'autres exemples, commençant par ודכותה. M. Hoffmann suppose alors que ce Commentaire ou ce Midrasch, comme il l'appelle, a été emprunté par le *Midrasch haggadol* à la *Mekhilta* de R. Simon, où il se trouve à propos d'Exode, XXI, 1. Cependant il est hors de doute que le Commentaire ou Midrasch édité par M. Hoffmann est d'origine plus récente et que le rédacteur du *Midrasch haggadol* a tiré les exemples de différentes sources. Ainsi, pour V, 3, on cite formellement *Houllin*, 66 *b* : ודכותיה אמר ראבינא אמרי במערבא כל מקום שאתה מוצא שני כללות הסמוכין זה לזה הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ובפרט במים כלל בימים ובנחלים פרט וכו'. Pareillement XI, 4, est accompagné d'une citation de *Houllin*, 63 *a* : ... ותניא אידך החמט והתנשמרת זו בואת שבשרצים צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן וכו'. Il est évident que le rédacteur du *Midrasch haggadol* s'est servi ici comme ailleurs de la *Mekhilta* de R. Simon (v. note 14, 38, etc.), mais princi-

[1] H. désigne la partie hébraïque. Ce midrasch a été édité incomplètement par Joël Müller (*Œuvres de Saadia*, IX, p. XXVI et suiv.), comme le dit M. Hoffmann lui-même en post-scriptum.

palement des exemples que l'on relève au commencement du *Sifré* (v. particulièrement note 28); il a utilisé aussi sans doute des commentaires de Saadia (v. préface de Hoffmann, p. 58, n° 6; il faut avoir soin de renverser la relation avec ces ouvrages) et celui de Raschi. Du dernier commentaire a été tiré l'exemple de II, 3 : וכוותיה אל תהי גזירה שוה קלה בעיניך שהרי בתו גוף תורה ולא לימדה הכתוב אלא בגזרה שוה אתיא הנה אתיא זמה זמה וכו', cf. Raschi, *Jeschouroun, l. c.*, p. 39 : המדה השניה מגזירה שוה כמו שאמר הכתוב ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותן כי ערותך הנה..... וכתוב אחר אומר ערות אשה ובתה לא תגלה..... למדנו הנה והנה בגזירה שוה מה להלן אשה ובתה..... אף כאן בתו שכבר ברור לנו שבתו אסורה בלא גזירה שוה מ"מ ראה ללמוד אותה מדין גזירה שוה וכו' (v. les remarques de Kobak sur ce passage; cf. aussi Maïmonide, המצות ס', Défense 336). Dans le Talmud, au contraire (*Keritot*, 5 *a*, etc.), cette analogie est rapportée à בתו מאנוסתו [1]. Il faut donc admettre que le rédacteur du *Midrasch haggadol* mentionne comme lui au commencement de la Genèse (édition Schechter, p. XVIII et suiv.) les 32 règles haggadiques de R. Eliézer b. Yosé et les accompagne d'exemples tirés de différentes sources; il a fait œuvre semblable au début du Lévitique en citant les 13 règles halachiques de R. Ismaël et en les commentant.

M. J. Wohlgemüth traite du droit pénal juif et de l'école positiviste du droit pénal (p. 364-376) et veut établir une sorte de parallèle à propos d'un même mode de punition entre ces deux écoles. Mais il sera toujours risqué de vouloir trouver *per fas et nefas* des idées modernes dans le Talmud; il faudrait une bonne fois renoncer à cette manière de voir.

L'excellent travail de M. K. Kohler, intitulé *Zum Kapitel der jüdischen Wohlthätigkeitspflege* (p. 195-203) doit être classé dans le domaine de l'histoire de la période du Nouveau Testament. Il y combat l'asser-

[1] Dans le Commentaire de Saadia, on déduit aussi la défense de se marier avec sa fille par une גזירה שוה, et l'on emploie pour établir l'analogie les versets cités par Raschi, mais non l'analogie du mot הנה. Les paroles de Saadia sont ainsi conçues : .....כתוב בתורה ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת בת בתה וגו' זהו ענין מפורש מקצתו ומפני מה הוא מפורש מקצתו ולא כולו שהרי באיש שהוא בניגו (l. בגינו) נסתר ואומר באיש ערות בת בנך או בת בתך ולא אמר ערות בתך ואחר כך בת בנך או בת בתך ולא פירש בכאן בגלוי בתו ממש וזהו מקצתו נסתר ויש לנו להשוות מה שנאמר באיש למה שנאמר באשה לאסור בתה של איש כבתה של אשה זו היא גזירה שוה. Toutefois il est inutile d'appliquer les paroles de Saadia, comme le veulent Schechter et Müller, à בתו מאנוסתו. Peut-être doit-on voir dans cet effort pour déduire d'une analogie la défense de se marier avec la fille de sa femme une attaque contre les Caraïtes, qui avaient déduit cette défense au moyen d'un syllogisme (קל וחמר). Voir les remarquables paroles de Baschiatschi dans *Adéret*, סדר העריות, chap. III : והבת יוצאת מקל וחמר שאם בת הבת אסורה כל שכן הבת עצמה ומהם אמרו שהניח הכתוב הבת כדי להעירנו על ההקש בעריות בענין מבואר אשר אין חולק עליו. Déjà M. Schechter (בית תלמוד, *l. c.*, p. 237) a émis l'idée que Saadia dans ce commentaire a en général des tendances polémiques contre les Caraïtes.

tion de certains théologiens protestants, suivant laquelle le monde antérieur au christianisme n'aurait pas connu d'établissements de bienfaisance, et il prouve que non seulement le judaïsme avait à la naissance du christianisme des établissements de bienfaisance très bien organisés, mais encore que tout le système de la charité chrétienne est tiré simplement du judaïsme, et que le principe évangélique de l'*amour* est basé sur la pratique juive (v. aussi les articles de M. Kohler *Almsgiving* et *Charity* dans la *Jew. Encycl.*, I, p. 435; III, p. 667). Ainsi la Mischna de *Kiddouschin*, IV, 5, qui par son contenu ne peut dater que de l'époque du second Temple, mentionne déjà des גבאי צדקה. Mais ces établissements sont-ils l'œuvre des Esséniens, comme l'affirme M. Kohler? C'est une question qui est à examiner.

Touchant quelques relations entre le judaïsme et l'autre religion qui en est issue, l'Islamisme, nous avons trois articles intéressants : M. J. Barth traite des *Eléments midraschiques dans la tradition musulmane* (p. 33-40) et montre comment les recherches de Geiger et de Hirschfeld, dans lesquelles le Coran est principalement envisagé [1], doivent être complétées par une étude poussée dans ce sens. M. Barth cite quelques exemples tirés du recueil des traditions de Bokhari; le plus intéressant d'entre eux est sans doute la comparaison de l'homme pieux qui lit le Coran avec l'Utrudjdja (c'est-à-dire אתרוג), dont la saveur et le goût sont agréables, etc., comparaison qui se retrouve dans le *Lévitique Rabba*, XXIII, 40.

M. J. Friedländer publie le discours d'ouverture qu'il a lu, en qualité de *Privatdocent*, à l'Université de Strasbourg, sur l'*Idée messianique dans l'Islamisme* (p. 116-130). Cette idée apparaît dans l'Islamisme sous la forme du Chiisme et a été considérée jusqu'à présent comme originaire de la Perse. M. Wellhausen le premier a nié cette origine. M. Friedländer cherche maintenant à prouver l'origine juive de la doctrine des Chiites. Ali, en effet, a les traits du Messie, tels que le judaïsme les a développés graduellement [2]. Il convient de faire remarquer, en sens inverse, que M. Blochet dans son livre, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, paru tout récemment (Paris, 1903), insiste énergiquement sur l'origine perse de la doctrine des Chiites. La lutte entre Chiites et Sunnites n'est pas autre chose, d'après lui, que « la rivalité du génie iranien et de l'esprit sémitique, mis en présence par la bataille de Nihavend dans les dernières années de la dynastie sassanide (p. 4) ». Bien plus! Le Messie des adorateurs du feu serait, selon M. Blochet, le prototype du Messie juif (p. 5).

M. Ignace Goldziher nous donne une étude fort intéressante, intitulée *Superstitions musulmanes ayant trait à la mémoire et l'amnésie*,

[1] On peut en rapprocher un écrit hongrois d'Edouard Neumann sur les sources juives et leurs parallèles dans les légendes musulmanes de Joseph; v. Kaufmann *Revue*, III, 136.

[2] Cf. aussi Carra de Vaux, *Le Mahométisme* (Paris, 1898), p. 137, n. 1.

avec passages parallèles tirés de la littérature juive (p. 131-155). La source principale concernant les superstitions juives est *Horayot*, 13 *b* (חמשה דברים משכחים את הלימוד וכו'). Ces superstitions se retrouvent en partie dans l'Islamisme, par exemple : un mets dont une parcelle a été mangée par une souris (האוכל ממה שאוכל עכבר), la lecture des inscriptions funéraires (הקורא כתב שע"ג הקבר), etc. On relève de ces analogies jusque dans la médecine populaire : usage de la plante Anacardia (Balâdhur) à laquelle s'applique le proverbe posttalmudique חזור חזור ואל תצטרך לכלדור (v. la littérature chez Goldziher, p. 142, note 1). La croyance que l'on peut se garder de l'oubli par des sortilèges est aussi commune aux Juifs et aux Arabes, etc. Même le nœud que l'on fait au mouchoir pour garder un souvenir trouve son équivalent, dans la superstition arabe du « ratama » ou « ratîma », un fil que l'on roule autour du doigt (cf. le passage tiré par Goldziher, p. 152, note 3, du מדרש שכל טוב, Genèse, XL, 23, de Menahem b. Salomon). Le travail de M. Goldziher est une importante contribution à l'ethnographie comparée.

L'article de M. Samuel Krauss, intitulé *Zur Katakombenforschung* (p. 204-214), nous conduit dans le domaine peu exploré de l'archéologie juive ancienne. Les différents symboles que l'on rencontre gravés sur les catacombes juives de l'Italie, entre autres, le chandelier, le loulab, l'etrog, l'arche, le schofar, etc., sont généralement considérés comme la reproduction d'ustensiles du culte juif, qui avaient pour but de faire reconnaître qu'une tombe était juive. D'après M. Berliner (*Geschichte der Juden in Rom*, I, p. 58) il n'est pas très sûr que certaines de ces figures représentent les ustensiles précédemment cités. M. Krauss croit que ce sont de simples symboles funéraires. Le chandelier, par exemple, personnifie l'âme (cf. Prov., XX, 27 ; v. *Midrasch Tehillim* sur Ps. XVII, 8) ; la palme est l'expression de la victoire remportée sur la force de la mort (v. Berliner, *l. c.*), et selon le Midrasch (*Pesikta*, 180 *a*, éd. Buber, etc.) le loulab signifie qu'Israël est sorti vainqueur de l'épreuve du jour du grand pardon ; le Schofar rappelle la résurrection des morts, etc. Ces explications sont très ingénieuses, mais semblent forcées. Et quand M. Krauss demande pourquoi on a dessiné la palme plutôt que la vigne, qui se trouve sur les monnaies et à laquelle Israël est ordinairement comparé, on n'a qu'à rappeler qu'Israël est aussi comparé à une palme (v. *Midrasch* sur Ps., XCII, 13). De même le chandelier n'est peut-être pas toujours représenté avec sept branches, parce qu'à la suite d'un scrupule exagéré on appliquait la défense de *Menahot*, 28 *b*, même aux reproductions (v. Kaufmann, *Revue*, XIII, p. 53).

C'est comme d'un tombeau qu'est sortie cette célèbre Gueniza qui amène constamment de nouvelles surprises. Le recueil composé en l'honneur de M. Berliner contient quelques-unes des trouvailles qui y ont été faites. La plus intéressante est celle de M. A. Harkavy sur Netira et ses fils, famille considérée de Bagdad au commencement du

xe siècle. Le récit de Natan ha-Babli (chez Neubauer, *Mediaeval Jew. Chron.*, II, p. 78 et suiv.) a conservé sur la haute importance de cette famille maints renseignements, mais qui sont complétés par un nouveau document. M. Harkavy publie justement dans son travail (חדשים גם ישנים, II, n° 5, h. p. 34-43) un fragment de l'époque écrit en arabe, qui nous renseigne sur un danger couru par les Juifs au temps du calife Al-Moutadhid (892-902) et sur la haute position de Netira. La situation fut ensuite occupée par son fils Sahl, qui lui aussi était un homme instruit et fut disciple de Saadia. Le second fils de Netira, Isaac, jouissait également d'une grande réputation. Certains passages du fragment néanmoins restent incompréhensibles [1].

M. S. Schechter, qui le premier a ouvert la Gueniza, publie sous le titre de *Genizah manuscript* (H. p. 108-112) une lettre d'un Elia Kohen, adressée à un רבנא יעקב החבר בסנהדרין גדולה בן רבנ' יוסף זצ"ל à Alep. L'écrivain signe : הממונה משיר הנשיאות אליה הכהן בית דין (אב בית דין) ברבי אברהם נ'ב'ת' ח"ם (?) ומשערי הישיבות שלגולה, et est probablement originaire de l'Egypte (v. ligne 18). Il écrivait à l'époque de l'exilarque Hiskia et du Gaon Haï (ligne 35) et il parle d'eux comme de personnages vivant à son époque. Le destinataire, lui aussi, est connu par une lettre qui lui fut adressée de Tyr en 1029 (éditée par Wertheimer, גנזי ירושלים, fascicule III, Jérusalem, 1902, f° 15). La lettre d'Elia Kohen parle d'une affaire privée et n'est pas toujours claire. Le style en est cependant curieux, on y relève quelques néologismes, par exemple הכומה (l. 3) « qui aspire à... ». A remarquer que le titre החבר בסנהדרין גדולה est employé aussi pour un Ephraïm d'Egypte (v. Wertheimer, *l. c.*, fascicule II, p. 8) [2] et que l'expression שער הישיבה se rencontre également ailleurs (v. Harkavy, *Stud. u. Mitth.*, V, p. 230, l. 12, et Schechter, *Saadyana*, p. 81, note 1).

M. H. Brody fait connaître, sous le titre קרנים מהאור הגנוז (H. p. 7-14), des morceaux poétiques, entre autres une poésie de Samuel Hannaguid adressée à Houschiel. Malheureusement on n'en peut guère tirer le lieu de naissance de Houschiel, comme M. Brody serait tenté

[1] Un passage que M. Harkavy (p. 38, l. 2 du bas) déclare inexplicable dit que, lorsque Netira reçut l'ordre de se présenter devant le calife, il se crut perdu, fit son testament et se présenta, habillé d'un suaire, devant son maître, qui ne le reconnut pas (p. 36, l. 2, lisez לם יערפה).

[2] M. Wertheimer identifie cet Ephraïm avec Ephraïm b. Schemaria (*l. c.*, fol. 17), dont il a publié une lettre qui venait de Jérusalem et lui était adressée en Egypte. En effet, dans une lettre (édition Schechter, *Saadyana*, n° XLI, p. 113) que lui envoya le Gaon Salomon (probablement un frère d'Ebiathar, v. *J. Q. R.*, XV, p. 95), il est appelé מר ורב אפרים החבר בכו (l. בסנ') גדולה משגגנו ברבי שמו(ריה). Il est curieux de voir que dans la lettre de Jérusalem, il est nommé : מר' ור' אפרים החבר בן כ"ק מר' ורב' שמריה העזתי המלמד נוחו בג"ע. Mais bien qu'il soit nommé מלמד, il n'était pas un Caraïte, mais un Rabbanite, voir les mots : שא זקנינו החבר היקר שלום גדול..... ומנמנו אחיך הרבנים היושבים בעיר הקדש וכו'. Cf. encore mes remarques dans *Zeitschrift für hebr. Bibliogr.*, VII, n° 5.

de le croire. Il n'y a que l'indication vague (p. 12) : ונשמת מדינתך ובאת וקבעת באפריקי ישיבות וכו׳. Pour la locution יהי לבי .....גאלתך que l'on rencontre dans cette poésie, et qui répond à l'arabe פראך, voir Goldziher, *J. Q. R.*, XIV, p. 721.

La littérature juive du moyen âge est mieux partagée que la Gueniza. Le Recueil contient un certain nombre de textes inédits et quelques nouvelles recherches qui s'y rapportent. L'auteur de ces lignes a publié le commentaire arabe de Yehouda ibn Bal'âm sur le livre de Josué (פירוש על ספר יהושע לרבי יהודה בן בלעם, H. p. 94-107), d'après une copie du manuscrit unique de Saint-Pétersbourg que lui a obligeamment abandonné M. J. Israelsohn de Moscou[1]. Les commentaires d'Ibn Bal'âm sont extrêmement importants pour l'histoire de l'exégèse biblique à l'époque florissante de la littérature judéo-espagnole. C'est pourquoi l'auteur de ce travail a l'intention d'éditer tous ses commentaires autant qu'ils ont été conservés. Dans ce commentaire de Josué publié par avance, il a donné quelques notes où sont surtout mentionnées les sources dont s'est servi Ibn Bal'âm et les auteurs qui l'ont mis à profit (sur v, 2, cf. encore שפה ברורה, d'Ibn Ezra, 38 *a*; sur VII, 7, son צחות, 56 *b*; sur VIII, 15, son commentaire sur Job, VI, 7). A ajouter que, page 98, note 3, il faut remplacer, comme me l'a fait remarquer M. S. Fraenkel, le מחמלת עלי תשייר אלמבאני, qui n'a aucun sens, par פ׳ ע׳ תשייד אלמבאני, c'est-à-dire « et il est employé pour la fortification des bâtiments »; (v. *Dozy*, s. v. شيد II), — *ibid*, p. 107, ligne 9, לרבמא, l. ורבמא.

A côté de l'exégèse espagnole, quoiqu'un siècle plus tard, l'exégèse française du Nord a aussi eu sa période d'éclat, et la première place y revient à Raschi. Celui dont on fête le jubilé a commencé son œuvre par une édition critique du commentaire de Raschi sur le Pentateuque et cette édition est l'objet d'une notice de M. L. Grünhut, intitulée *Remarques sur l'édition de Raschi par Berliner* (p. 156-163). M. Grünhut parle des rapports de Raschi et du Tanhouma et montre que Raschi n'a connu ce Midrasch ni dans le texte courant, conformément à ce qu'affirme M. Berliner, ni dans le texte édité par Buber, et il prouve que Raschi désigne par Tanhouma le « Yelamdénou », qui s'est perdu et qui peut être considéré comme le prototype de toutes les éditions du Tanhouma (v. aussi le ספר הלקיטים de Grünhut, fasc. VI, p. 5 *a*, n° 8).

Raschi est encore l'objet de deux autres travaux. M. Immanuel Low a écrit un essai sur les *noms des plantes* que l'on rencontre dans Raschi (p. 231-254). Là également se révèle la science de Raschi, car des 127 (ou 128) gloses qui se rencontrent dans le commentaire, 62 sont absolument justes. Les gloses sont rangées d'après l'alphabet hébreu, traduites ou plutôt transcrites en français et suivies d'une courte explication. Ici se montre une fois de plus la méthode classique et

[1] C'est aussi grâce à une copie d'Israëlsohn que fut édité dans cette Revue, XVII, p. 172 et s., le commentaire d'Ibn Bal'âm sur Isaïe.

éprouvée de M. Lœw appliquée à l'étude philologique des noms de plantes. Il n'est pas vrai cependant, quoi qu'en dise M. Lœw, que Raschi ait mis à profit le commentaire de R. Gerschom et l'*Aroukh ;* car ce commentaire est attribué à tort à Gerschom et Raschi a pu à peine voir l'*Aroukh* (voir *Revue*, XLVI, p. 310-11). Sur מלורש (n° 72) pour מלוח (Job, xxx, 4), Joseph Kara, *ad l.* (*Monatsschrift*, 1857, p. 355), donne, au nom de son oncle Menahem b. Helbo, מלוא au singulier, vieux français malve (= mauve).

La glose médicale de Raschi בו"ן מלנ"ט, employée à propos des maladies אסכרא, סרונכי et בורדם, est l'objet d'une étude du Dr Preuss (p. 296-300). Il montre que בו"ן מלנ"ט est un euphémisme pour « mal malan ». Ce dernier mot signifie « furoncle ». A ce passage est jointe une notice de M. Lœw sur אסכרא, où il est établi de nouveau que ce mot dérive du grec ἐσχάρα.

L'un des représentants les plus importants de l'école exégétique de Raschi est Joseph Kara, dont les commentaires sur la Bible sont aujourd'hui pour la plupart imprimés. Mais plusieurs de ces derniers lui sont attribués à tort et d'autres se sont conservés dans différentes versions, dues probablement à ses élèves. C'est le cas des commentaires sur les douze petits prophètes. Une version en a été conservée dans le *Cod. Saraval*, 27 (aujourd'hui ms. 104 de la bibliothèque du séminaire de Breslau), et l'édition de Lublin, 1897-99, des מקראות גדולות, concorde avec la première. Ce texte semble être le véritable, parce que Kara y parle (Osée, x, 15) à la première personne (voir *Zeitschrift für hebr. Bibliographie*, V, 68). Une autre version se trouve dans le *Cod. Kirchheim* (également propriété de la bibliothèque du séminaire de Breslau) et dont on ne connaissait que les morceaux où est cité Menahem b. Helbo et qui sont publiés par Wolf dans le השחר (II, p. 292-294). M. S. Eppenstein a tiré de ce manuscrit le commentaire sur Mikha et l'a édité (פירוש ר' יוסף קרא על מיכה, H. p. 15-26). Ce texte pourtant ne me paraît pas être de Kara. Ici, par exemple, Raschi est désigné par ר' שלמה זצ"ל (II, 10 ; VI, 9, etc.) ; or Kara l'appelle ordinairement רבנא שלמה ב"ר יצחק זצ"ל (ainsi Job, VII, 21 ; XVII, 5 ; XVIII, 2, etc.). En outre, une locution qui se rencontre I, 12 : ואשר פתרתי.... תיבת כי שראיתי .....גרם לי לפתור כן וכו' n'est pas habituelle à Kara. Ailleurs, l'expression הילוך תיבה (I, 8) rappelle Kara et il est possible que notre commentaire ait subi l'influence de Kara, ou soit l'œuvre d'un de ses élèves, mais l'édition d'Eppenstein ne forme pas une seconde version d'un commentaire identique avec celui de Lublin. Comme faute de texte je relève : I, 17, ויתנה שלומין, l. שלוחים ; II, 7, היאמר מעולם, l. הנאמר ; II, 8, הייתם שרים, l. ישרים (השחר *l. c.*, p. 293) ; *ibid.*, כשתבא בעלידן, l. כשיבואו (השחר, *ibid.*), II, 12, il manque tout une phrase : לפי שאמר למעלה : אסוף אאסף יעקב כלך. [קומו ולכו כי לא זאת המנוחה חזר ואמר כאן אכוף אאסף יעקב כלך ולבסוף וכו' ; dans VI, 4 (cf. n. 2) on fait allusion à I Samuel, XX, 1 ; VI, 9, ומקוה לך, l. ויקוה לך ; VII, 12, המס שהיית נותן לאותו בגלות, l. ה' ש' נ' לאומות ב' (de même השחר, *ibid*).

A l'exégèse de la France du Nord se rattache la riche littérature de controverses antichrétiennes, qui prend souvent la forme de commentaires sur les passages de la Bible dont elle s'occupe. Un des polémistes les plus célèbres est Joseph le Zélateur, sur l'œuvre duquel M. Zadoc Kahn a écrit une lumineuse monographie (*Revue*, I, p. 222 et suiv.). M. Z. Kahn a commencé à éditer le texte dans le ממזרח וממערב, de Brainin, fascicule IV, mais n'est pas allé au delà de la Genèse. Il nous donne ici la fin du texte sur le Pentateuque (ס' יוסף המקנא, שמות עד סוף דברים, H. p. 80-90). Il serait à souhaiter que la suite parût au plus tôt.

Sur la littérature judéo-arabe, dont M. Steinschneider a donné récemment un aperçu général (*Die arabische Literatur der Juden*, 1902), nous trouvons, outre le commentaire sur Josué par Ibn Bal'âm dont nous avons déjà parlé, les trois traités suivants : M. H. Hirschfeld édite *quelques consultations arabes d'Abraham Maïmonide* [1] (H. p. 44-54). Elles proviennent du ms. 103 de la bibliothèque Montefiore, qui se trouve maintenant au Jewish College de Londres (auparavant ms. Halberstam n° 56, voir *J. Q. R.*, XIV, p. 180-181) et a appartenu d'abord à Coronel (v. *Jüd. Zeitschrift* de Geiger, X, p. 126). Des sept consultations éditées ici, non seulement la sixième est déjà imprimée (chez Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XIX, p. 113), mais aussi la septième sur les dix tribus par Neubauer dans le קבץ על יד, édition *Mekizé Nirdamim*, année IV (1888), p. 62 (cf. Epstein, *Eldad*, p. 70, et Steinschneider, *Die arabische Literatur*, p. 223). Pour l'indication des sources, il faut ajouter que la המדה דשה"ש citée deux fois (p. 47, l. 12, et p. 54, l. 17) désigne le Midrasch édité récemment à la fois par Schechter (אגדת שה"ש dans la *J. Q. R.*, VI, 672 et suiv.) et par Buber (מדרש זוטא, Berlin, 1894). Voir les passages en question dans l'édition Schechter, *J. Q. R.*, VI, p. 679 et 697 (cf. VII, p. 753-54), et l'édition Buber, p. 9 et 24.

M. M. Friedländer édite un fragment d'un commentaire arabe à la fois midraschique et philosophique sur la Haggada de Pâque (פי' ההגדה בל' ערב, H. p. 27-33). Une fois (cf. p. 29, n. 10) on y cite Maïmonide. Ce commentaire n'a, d'ailleurs, pas d'autre valeur.

M. W. Bacher décrit très en détail *un livre de chants judéo-arabes du Yémen* (p. 10-32) et en cite quelques échantillons. Le manuscrit dont

[1] Au début de la première consultation, on lit בספר מגלת סתרים, et de même au début de la deuxième ומן מגלת סתרים, ce qui, comme le remarque avec raison M. Hirschfeld, n'est pas le titre d'un ouvrage d'Abraham Maïmonide, mais désigne bien un recueil. מגלת סתרים, comme titre d'un recueil de notices, se rencontre non seulement dans le Talmud (*Sabbat*, 6 *b*, etc.), mais encore plus tard. C'est ainsi que les mots אלין עשרה מלכין דחסידותא דהוו נהיג בהון רב (שערי תשובה, n° 178) se retrouvent dans un manuscrit du British Museum, ms. or. 1389, fol. 126 *b*, comme empruntés au מגלת סתרים (v. *Monatsschrift*, XXXVII, p. 170, note 3). Ensuite Hai Gaon dit dans une de ses Réponses (citée dans le ספר המערות de Barcelone, p. 126) : דבר זה כתבוהו ראשונים אחד אחד במגלת סתרים שכותב בה זכרונות שמועותיו לעצמו משום ראשוני ראשונים קודם למר רב יהודאי גאון ז"ל (cf. Rapoport, *Biographie de R. Nissim*, note 25).

il s'agit est un fragment, et le livre de chants ressemble à beaucoup d'autres qui se trouvent énumérés et décrits par Steinschneider (*l. c.*, p. 259 et suiv.). Le poète principal de ce fragment est, comme à l'ordinaire, Salim al-Schibzi. Mais Joseph b. Israël (p. 24) est peut-être le même que cite Steinschneider (p. 264) sous le nom de Joseph b. Israël משתא, et pourrait être le père de Schibzi. Israël b. Moïse (p. 25) n'est, au contraire, qu'Israël Nagara. Voir la poésie commençant par ממשלת יושב בכסא הוד ברום dans les זמירות ישראל, IIIe partie (appelée עולת חדש), n° 38 (édition de Venise, 1599, fol. 122 *a*.). Les poésies de Nagara se trouvent, d'ailleurs, dans les divans du Yémen (voir Steinschneider, p. 261, note 2).

M. J. Elbogen publie, d'après deux manuscrits de Parme, *un glossaire hébreu-italien d'expressions philosophiques*, qui date du XIIIe ou XIVe siècle (p. 65-75). La première colonne du glossaire contient les expressions hébraïques, la deuxième, les expressions italiennes correspondantes, écrites en lettres hébraïques, celles-ci ont été aussi transcrites par l'éditeur en italien. On n'y remarque pas d'ordre quelconque.

M. S. Buber donne le compte rendu d'un ouvrage manuscrit composé en Italie, dans une notice intitulée בקרת כתב יד אחד (H. p. 1-6). C'est le פירוש אלפביטין, qui se trouve au Jewish College de Londres, commentaire sur les morceaux liturgiques araméens destinés à la Pentecôte. A l'exemple de Dukes (אוצר נחמד, II, p. 199) et de Steinschneider (*Cat. Bodl.*, col. 2769), M. Buber attribue ce commentaire à Sédécias b. Abraham [1] et considère le אחי ר' צדקיה, cité quelquefois, comme un cousin de Sédécias b. Abraham, c'est-à-dire comme Sédécias b. Benjamin b. Abraham. Mais, comme ce dernier est nommé אחי שני dans le שבלי הלקט (v. Préface de Buber à son édition, p. 16), il en résulte, ainsi que Jellinek l'admet (קונטרס המגיד, p. 29), que l'auteur du פירוש אלפביטין n'est pas Sédécias b. Abraham, mais son frère Benjamin, et que le אחי ר' צדקיה n'est autre que l'auteur de שבלי הלקט (cf. Vogelstein et Rieger, *Geschichte d. Juden in Rom*, I, 381).

M. Guiseppe Jaré nous donne, sous le titre אם הראב"ע היה בקי בתלמוד (H. p. 72-79), un article sur Abraham ibn Ezra, tiré de la seconde version du פחד יצחק d'Isaac Lamporonti dont le manuscrit existe à Ferrare. Il serait intéressant d'en savoir un peu plus long sur cette deuxième version.

La littérature judéo-allemande est également représentée dans le recueil par la notice de M. G. Karpeles sur « Litte de Ratisbonne » (p. 190-194). Cette Litte serait d'après un post-scriptum d'un manuscrit de Hambourg (Cat. Steinschneider, n° 33), la copiste (ou même l'auteur) d'une traduction des livres de Samuel, appelée « Samuelbuch » et écrite dans la strophique des Niebelungen. Ce

[1] M. Neubauer, dans son Catalogue du Jewish College, n° 6, considère la paternité de Sédécias comme douteuse.

livre a paru d'abord à Augsbourg, en 1543 (v. Perles *Beiträge z. Geschichte der hebr. und aram. Studien*, p. 170). Mais du post-scriptum dont M. Karpeles reproduit le fac-similé, il ressort que le nom ne doit pas être lu Litte, mais ליווא בן רעגנשפורק, Liwa de Ratisbonne. Ce Liwa est donc peut-être l'auteur ou le copiste de la traduction du livre de Samuel.

A la littérature juive du moyen âge est intimement liée l'institution de la censure de l'église. Ce chapitre attristant est lui aussi le sujet de trois travaux. M. N. Porges, qui a récemment donné un excellent article sur la censure, dans la *Jewish Encyclop.* (III, p. 642 et suiv.), traite de l'*Index expurgatorius* hébreu ספר הזיקוק (p. 273-295). Le premier plan de cet index est dû à un capucin anonyme (baptisé) en 1594. L'ouvrage entier fut composé et terminé en 1596 par Domenico Irosolomitano et continué ensuite. En plus des quatre manuscrits que nous connaissons (v. Berliner, *Censur u. Confiscation*, p. 58), M. Porges nous rend compte d'un cinquième manuscrit qui s'étend jusqu'en 1612. — Sur ce Domenico, M. Ignazio Guidi (p. 176-179) a écrit une notice italienne qui contient quelques remarques relatives à l'autobiographie de ce censeur éditée par M. Sacerdote.

M. S. H. Margulies publie *une lettre de Moïse Alatino adressée à l'apostat Andrea del Monto* (p. 265-272). Ce dernier s'appelait en hébreu, comme le montre cette lettre, Joseph Moro et se fit remarquer, après sa conversion en 1522, par la grande haine qu'il témoigna à ses anciens coréligionnaires. Il exerça les fonctions de censeur à Spoleto, et Aletino le pria, pour conjurer le danger menaçant le Talmud, de rendre un jugement favorable à la cause des Juifs et de leurs livres. On peut juger de l'influence détestable que la censure produisait sur les âmes par les expressions flatteuses et humbles qu'un homme aussi considérable que M. Alatino (v. sur lui en dernier lieu Jaré, dans la *Jew. Encycl.*, I, p. 317) était forcé d'employer en s'adressant à un tel apostat. Dès le début de la lettre, Alatino dit : סהדי במרומים כי כל מורשי לבבי מאז ידעתיך אדו' בספוליטי ועד הנה כלם מכוונים נגד שער מזבח עבודת אדו' לעבדך שכם א' עד מקום שידי הצעירה מגעת וכו'. Sur del Monto, voir aussi Steinschneider, *Monatsschrift*, XLII (1898), p. 466.

La bibliographie est représentée par deux travaux. Du maître de la science juive, M. M. Steinschneider, nous avons une *Bibliographie des Commentaires hébreux sur le Guide de Maïmonide* (p. 345-363). A part la Bible, le Talmud et le Schoulhan Aroukh, il n'y a guère, selon M. Steinschneider, de livre hébreu qui ait été aussi souvent commenté que le Commentaire d'Ibn-Ezra sur le Pentateuque et le Moré ; et pour ce dernier on ne compte pas moins de soixante-quatre numéros. Presque tous se rattachent à la traduction hébraïque de Samuel ibn Tibbon et sont écrits en hébreu, à l'exception d'un commentaire arabe de Zakharia b. Salomon ha-Rofé du Yémen (n° 36), auteur du מדרש החפץ (vers 1430). En outre, un Arabe, Al-Tabrizi (n° 42), a commenté en arabe les vingt-cinq Hakdamot (du début de

la deuxième partie du מורה). Cet ouvrage a été traduit en hébreu par Isaac b. Natan et a paru à la suite des שאלות ר' שאול כהן (Venise, 1574). J'ai encore à remarquer que le שער כבוד ה' d'Ephraïm Alnaqua (n° 4) doit paraître sous peu avec un commentaire פתח השער d'un rabbin d'Algérie, v. Abraham Meyer, *Étude des mœurs actuelles des Israélites de Tlemcen* (Alger, 1902), p. 12, et que d'après l'unique manuscrit du מגן דוד de David b. Juda Messer Léon (n° 11), qui se trouve à la Bibliothèque Montefiore, M. Schechter a fait connaître de nombreux extraits de cet ouvrage (*Revue*, XXIV, 119 et suiv.). Dans le Cat. de Hirschfeld, n° 290 (*J.Q.R.*, XIV, 642), on s'est trompé en affirmant que cette œuvre était imprimée.

M. A. Freimann présente, en plus de la bibliographie des écrits de Berliner, un mémoire sur *les annales de l'imprimerie hébraïque à Wilmhersdorf* (p. 100-115). Isaac Judels de Prague obtint en 1669 de Wolfgang Julius, comte de Hohenlohe et Gleichen, la permission d'y établir une imprimerie. Cent cinquante œuvres en sortirent.

M. L. Lœwenstein publie, sous le titre d'*Abréviations* (p. 255-264), des additions aux listes des abréviations dressées par Wolf, Zunz, Perreau, etc., et, en outre, une liste des quelques noms des villes que l'on rencontre dans la littérature juive du moyen âge, avec les noms des localités qu'ils désignent[1]. Le manque de listes complètes pour chaque pays, comme celle de Gross pour la France, se fait de plus en plus sentir.

Dans le domaine de l'histoire des Juifs au moyen âge, nous trouvons d'abord la notice de M. S. Salfeld sur « deux documents de Mayence datés du 25 novembre 1434 » (p. 331-336). Ces documents se trouvent aux Archives de Darmstadt et n'étaient connus jusqu'à ce jour que dans une traduction allemande abrégée et insuffisante. — M. Philipp Bloch nous parle du Mamran (ממרן), lettre de change judéo-polonaise (p. 50-61), que les Juifs polonais avaient fabriquée pour leurs besoins. Mordekhaï Jaffé en parle le premier dans son עיר שושן à la fin du chap. 48. Cette lettre fut reconnue par la loi du pays et était encore en cours dans la première moitié du XIXe siècle. De nouvelles lois réglant la situation des Juifs ont fait disparaître le Mamran, dont le nom vient de « membrana ». — Reconnu par la loi, relégué dans l'oubli par suite de l'émancipation, tel fut aussi le privilège de la Hazaka en Italie, dont M. Moïse Finzi dit quelques mots (*Il diritto di hazakà*, p. 93-96).

Plus intéressantes nous paraissent les études qui nous font entrer dans la vie intellectuelle des Juifs. M. M. Güdemann parle *d'un projet pour fonder une université juive au* XVIe *siècle* (p. 164-175). Ce projet fut conçu par David Provenzali et son fils Abraham, de Mantoue, qui, le 9 Nissan 1564, envoyèrent aux personnages influents des

[1] Pour קאזולי (p. 263, l. 4 du bas), l. קאורלי, c'est-à-dire Kowel en Wolhynie; Kowal, au contraire, petite ville de la Pologne russe (gouvernement de Varsovie), est ordinairement transcrit par קוראהל.

diverses communautés une circulaire qui n'était autre chose que l'exposé de leur projet. Ils proposent d'établir dans leur maison une école où des jeunes gens pourraient satisfaire leur passion pour l'étude de la Tora et d'autres sciences. On y apprendrait, outre l'italien et le latin, la philosophie, voire même la médecine. Cette circulaire, dont il n'est connu qu'un exemplaire, a été réimprimée par Halberstam dans le הלבנון (1868, p. 118 et suiv.), d'après le texte original écrit en hébreu. M. Güdemann la traduit en allemand et fait une peinture du milieu d'où elle est sortie.

C'est encore dans la vie intellectuelle des Juifs italiens que nous transporte le mémoire de M. D. Simonsen, intitulé *Renseignements fournis par Giulio Morosini sur son maître Léon da Modena et ses contemporains juifs* (p. 337-344). Morosini s'appelait de son nom juif Samuel Nahmias et était apparenté à la célèbre famille espagnole du même nom. Après son baptême, en 1649, il prêcha et écrivit contre ses anciens coreligionnaires un gros livre intitulé *Via della Fede* (Rome, 1683). Le fond en est maigre; on y trouve cependant par-ci par-là d'intéressants renseignements sur ses contemporains juifs, leur situation, leurs us et coutumes. En particulier, les pages sur son maître Léon da Modena méritent l'attention, mais on ne peut pas toujours avoir confiance en lui.

M. M. Stern nous fait connaître un *Memorbuch* de Vienne datant d'avant l'expulsion des Juifs en 1670 (מימורבוך הישן דק"ק ווינא לפני הגירוש, H., p. 113-130). Ce livre se trouve actuellement à la Klaussynagoge à Furth et a déjà été presque complètement décrit par M. L. Lœwenstein (*Zeitschrift f. d. Gesch. der Juden in Deutschland*, II, 91, et *Monatsschrift*, XLII, 272 et suiv.).

Enfin M. H. Adler nous parle du Baal Shem de Londres (p. 1-9). C'était Haïm Samuel Jacob Falk, appelé De Falk, Dr Falk ou Dr Falkon, originaire probablement de Podhayce en Padolie, qui vécut assez longtemps à Londres et y mourut le 17 avril 1782. Jacob Emden l'accusa d'être partisan de Sabbataï, mais cette accusation n'est pas suffisamment établie. Il est vrai que l'obscurité la plus complète enveloppe ce personnage.

Dans ce Recueil on traite même des questions d'actualité juive. Le vieux B. Felsenthal de Chicago y imprime une seconde fois ses *thèses juives* déjà parues dans la *Deborah* (p. 76-92). Ses idées peuvent se résumer en ces deux phrases : « 1° Judaïsme et religion juive ne sont pas deux notions de même valeur. « Judaïsme » veut dire plus que « religion juive ». Le Judaïsme est la réunion de la pensée, de la sensibilité et des aspirations du peuple juif. 2° Le Juif naît Juif..... il est et reste Juif jusqu'à sa mort, à cause de sa naissance. » M. F. se place sur le terrain national, et il fait véritablement plaisir de voir un homme de quatre-vingt-un ans combattre avec une pareille ardeur juvénile pour ses idées. — C'est également au Judaïsme pratique que se rattache en partie la notice de M. Guglielmo Lattès, intitulée *Apologia della Tradizione* (p. 227-230), qui contient le

résumé d'un chapitre du *Corso di Teologia* manuscrit de Benamozegh.

Enfin citons les lettres de Kaufmann à M. Berliner, éditées par M. F. Rosenthal (p. 301-330). L'amitié de ces deux savants date de l'été 1884, où ils se sont connus et ont conçu le plan de reconstituer la société *Mekizé Nirdamim*. Les lettres, au nombre de quarante, ont la plupart pour sujet cette société, mais contiennent également d'autres nouvelles intéressantes, personnelles, littéraires et même politiques (v., par ex., lettres 10, 18, 27, 34, 37, etc.). Mais ce qui nous frappe ici le plus, c'est le noble caractère de Kaufmann et son amour passionné pour la science juive (v. spécialement lettre 38).

Cet amour pour la science, qui a rapproché Kaufmann et M. Berliner, a réuni aussi les savants de pays différents et de tendances diverses qui se sont associés pour fêter le survivant de cette amitié à l'occasion de son entrée dans la vieillesse et pour lui exprimer leur sympathie. Pour terminer, disons avec M. Kohler (p. 195) : « Semblable à la lumière qui rassemble en un tout les rayons réfractés des différentes couleurs et est elle-même incolore, la véritable science est lumineuse, mais n'a pas de couleur ; et quand il s'agit d'honorer un ami de la science, la question de savoir s'il est conservateur ou libéral doit être laissée de côté. »

Cette pensée nous a guidé nous aussi dans ce compte rendu, et il ne nous reste plus qu'à exprimer le vœu qu'il soit donné à celui dont on a fêté le jubilé de cultiver encore longtemps la science du Judaïsme et de nous gratifier encore mainte et mainte fois des dons de son intelligence.

Varsovie, juin 1903.

SAMUEL POZNANSKI.

עשרה כלי כסף. **Zehn Schriften des R. Josef Ibn Kaspi.** Zum ersten Male herausgegeben von Isaac LAST. Nebst einer Einleitung von Prof. Dr Ludwig BLAU. Erster Band. Presbourg, 1903 ; in-8° de XXIV + 216 + XX p.

Dans la littérature juive du moyen âge il y a peu d'auteurs dont les ouvrages soient aussi connus, tout au moins de nom, que ceux de Joseph Ibn Kaspi. Lui-même a eu soin de dresser une liste exacte de ses écrits, grands et petits, dans un opuscule spécial, auquel il a donné, comme à la plupart de ses écrits, un titre contenant le mot כסף (קבוצת כסף). Il a ainsi mis un instrument précieux entre les mains des bibliographes et des historiens de la littérature. Cette liste existe en deux recensions présentant des différences notables. L'une a été éditée d'après un ms. de Munich dans le recueil intitulé דברים עתיקים (Leipzig, 1844) et a été réimprimée dans le présent ouvrage (p. XX-XXIV). L'autre, plus étendue, a été publiée d'après le ms. de Parme (de Rossi, n° 755) par Neubauer (*Les écrivains juifs français du XIVe siècle*, p. 189-198). Malgré cette liste et les travaux dont elle

a été l'objet, maint détail reste encore obscur, comme l'a constaté M. Steinschneider (*Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*) en 1893 [1]. Dans la même année M. Neubauer a beaucoup contribué à éclaircir ce sujet en consacrant un grand chapitre à Kaspi (*l. c.*, p. 131-201). Mais on ignorait un fait important, que nous fait connaître M. Last, à savoir que Joseph Kaspi a écrit deux commentaires sur le livre des Proverbes. Dans la liste la plus courte de ses écrits Kaspi nomme le commentaire sur *Mischlé* (n° 13) חצוצרות כסף, et ce titre embrasse le commentaire des trois livres de Salomon. Dans la longue liste, ce nom s'applique, comme n° 12, au commentaire sur *Kohélet*, et il en est de même dans le ms. de la Bodléienne, n° 362, du catal. Neubauer, tandis que le commentaire de *Mischlé* y porte le n° 16 et le titre חגורת כסף, lequel titre désigne dans la courte liste et dans le ms. d'Oxford le commentaire d'Esdras et des Chroniques (n° 18). Les indications qui ont été fournies jusqu'ici sur le commentaire des Proverbes sont tirées du ms. de Munich (n° 265). M. Neubauer mentionne en dehors du ms. de Munich celui de la Bibliothèque nationale de Paris (n° 184, 3), comme si le contenu en était identique. M. Steinschneider, dans la seconde édition du catalogue de Munich (1895), ne fait pas de remarque sur le ms. de Paris. Mais M. Isaac Last a découvert que le commentaire de Proverbes conservé dans la bibliothèque de Paris (la première page et les derniers feuillets manquent dans le ms., de sorte qu'on ne peut savoir quel titre portait l'ouvrage) est tout à fait différent de celui de Munich. M. Last a rehaussé le mérite de cette découverte curieuse, en entreprenant d'éditer les deux commentaires, qui sont publiés pour la première fois dans le présent volume. Quand la seconde partie de l'ouvrage aura paru, dix écrits de Kaspi seront accessibles aux amis de la littérature juive. La première partie comprend, outre les deux commentaires des Proverbes (p. 7-80, 83-132), le commentaire de Job (dans la liste courte שלחן כסף) d'après le ms. de Munich (p. 135-179), et celui de l'Ecclésiaste, d'après deux mss. d'Oxford (p. 185-215), précédé de la brève introduction au Cantique, d'après l'édition rare de Constantinople due à Isaac Akrisch (p. 183-4). La seconde partie contiendra, comme le promet M. Last (p. x), les commentaires sur Ruth et les Lamentations, sur Esther, Esdras et les Chroniques, quelques morceaux des Prophètes (מגורת כסף), le ס' המוסר (adressé par Kaspi à son fils), qui a déjà été imprimé, enfin le commentaire sur « les mystères » d'Ibn Ezra.

Dans son introduction M. Last donne une biographie de Kaspi. Comme appendice, ou, si l'on veut, comme seconde introduction se trouve une esquisse en allemand sur l'exégèse de Kaspi faite par M. L. Blau, principalement d'après les deux commentaires des Proverbes (p. III-x) ; puis viennent des remarques du même en hébreu

[1] C'est M. Steinschneider qui, le premier, a traité en détail de la vie et des œuvres de Kaspi dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber.

sur certains passages du commentaire (p. XI-XIV) et quelques-unes de M. H. Brody (p. XV-XVII). L'esquisse de M. Blau, dans laquelle se trouve mainte remarque intéressante, n'épuise pas tout ce qu'il y a à dire sur l'exégèse de Kaspi, mise en lumière pour la première fois dans le double commentaire sur *Mischlé*. Il y aura lieu d'y insister quand la seconde partie de la publication de M. Last aura paru.

Il sera surtout instructif de comparer entre eux les deux commentaires des Proverbes. L'éditeur et M. Blau ont déjà noté, sur certains points, des différences et des ressemblances. Il est curieux que l'un ne fasse jamais d'allusion à l'autre, quoiqu'on ne puisse douter de l'authenticité des deux. Le commentaire le plus court, le second dans l'édition Last, n'est pas un simple recueil de gloses, comme M. Blau le pense. Il n'est même guère moins complet que l'autre, et celui-ci n'est plus étendu que parce qu'il contient un plus grand nombre de digressions. Ainsi Kaspi parle sur le prolongement de la vie humaine (III, 2, p. 12-14), sur la pratique des commandements religieux, sur l'étude de la casuistique et la fausse allégoristique (III, 15, p. 10-20), sur le style des Proverbes de Salomon, digression qui sert à introduire les chap. X et suiv. (p. 27-31), sur la valeur de la science et sur les relations entre ceux qui cherchent la sagesse et les ignorants (X, 32, p. 35-39), sur les aspirations humaines et l'action divine (XI, 14, p. 39-43), sur la richesse et l'économie (XIV, 24, p. 50), sur le mérite des pères qui se transmet aux enfants (XIV, 26, p. 51-53), sur la bénédiction des enfants et le mariage (XVII, 6, p. 58-61).

On note déjà une différence de méthode entre les deux commentaires : dans le plus court, Kaspi déclare (p. 95, 115) que l'on ne doit pas, pour les chap. X et suivants des Proverbes, chercher à établir une relation entre deux versets consécutifs : אין אנו דורשים סמוכים בזה הספר, mais que les versets doivent être interprétés isolément, comme les sentences des philosophes[1], quand même dans certains cas des versets voisins sont reliés exceptionnellement pour le fond l'un à l'autre. Dans le grand commentaire ce principe n'est ni mentionné ni appliqué ; au contraire, même dans les chap. X à XXII, très souvent des séries entières de versets sont réunies dans une explication d'ensemble.

En examinant de près les commentaires de Kaspi on devrait considérer en particulier sa méthode herméneutique. Kaspi a appliqué dans les deux ouvrages les catégories de la logique et celles de la syntaxe qui sont basées sur celle-ci, et donne des règles générales qui s'y rapportent (p. 27 et suiv., p. 34 et suiv.). De là dépend aussi la terminologie particulière dont M. Last faci-

[1] Dans la phrase : כי הוא מטבע ספרי הפילוסופים שכל מאמר מהם עומד בעצמו, on doit corriger ספרי en מוסרי ou ajouter מוסרי après ספרי. Kaspi commence son introduction au petit commentaire par les mots : זה הספר הוא כספרי מוסרי הפילוסופים. Il pense sûrement aussi aux *Apophtegmata* bien connus de Honein b. Isaac, que Al-Harizi a traduits sous le titre de ספר מוסרי הפילוסופים.

literait l'étude en en donnant un index alphabétique dans le second volume. Malgré l'apparence scolastique que les formules logiques de Kaspi donnent à son exégèse, on doit reconnaître qu'il est souvent arrivé par là à découvrir le sens véritable de nombreux passages. Les interprétations de l'exégèse moderne se rencontrent en bien des points avec celles de Kaspi. Celui-ci d'ailleurs, n'est pas peu fier de l'emploi qu'il fait de la logique en exégèse. A propos du verset Prov., XXVIII, 16, il dit que ses prédécesseurs n'ont pas compris le verset, parce qu'ils n'ont pas expliqué l'Ecriture d'après la méthode de la logique (כי לא פרשו המקרא על דרך הגיוני). On savait déjà que, selon Kaspi, les grammairiens antérieurs et même Ibn Djanah se sont souvent trompés, parce qu'ils n'avaient pas de notions suffisantes de la logique (voir mon travail, *Die hebräische Sprachwissenschaft*, p. 93). Kaspi trouve une exhortation à cette étude dans le verset de Prov., IV, 7 ; car בינה est l'art de la logique (מלאכת ההגיון). Par elle-même ce n'est pas une science, mais elle enseigne à argumenter dans toute science qui est étudiée (cf. aussi, p. 27, l. 8, la citation de בואסי, c'est-à-dire Boèce).

Mais je ne veux pas insister davantage sur le contenu de l'édition de M. Last, et je me bornerai à ajouter quelques corrections et quelques explications de passages douteux à celles de MM. Blau et Brody.

Je commence par une remarque générale visant le texte, d'ailleurs élégamment imprimé. Soit par la faute du copiste, soit par celle du compositeur ou du correcteur, les lettres ה et ח, ר et י sont confondues sans cesse, et, quoique les fautes soient faciles à corriger, elles n'en troublent pas moins le plaisir de la lecture. Ce qui ajoute encore à la confusion, c'est la ponctuation que M. Last a introduite dans le texte de Kaspi. Non seulement il emploie trop fréquemment la virgule, mais il se sert du double point à deux fins : d'une part, il le met à la fin des phrases, ce qui est usuel dans les textes hébreux; mais, de l'autre, il lui donne une fonction tout à fait inusitée, car il le place constamment devant les citations bibliques, et le texte prend alors un aspect insolite. Au lieu d'aider la lecture, ce que M. Last a sans doute voulu, cette interponction la rend pénible. Puisque l'indication du passage se trouve après la citation, on la reconnaît pour telle, et le double point est superflu. Il est à espérer que dans la seconde partie il sera omis.

P. 11 (sur II, 11). רמז לה, lire רמז למזמה, c'est-à-dire que le pronom suffixe féminin de תשמר se rapporte à מזמה ; cf. p. 10 (I, 19) יקח רמז לבצע. Cette expression est employée constamment chez Kaspi avec ce sens et est caractéristique pour sa terminologie. — P. 12, l. 2 (de même p. 41, l. 9 ; p. 79, l. 8), il faut ponctuer non pas שָׁנָה, mais שָׁנָה. — P. 15 (sur III, 8), au lieu de המנהגה, lire ההנהגה. — P. 23 (IV, 11), dans והתיו כמו לעטרת, כמו est corrigé par M. Brody en סמוך ; en fait, כמו est une altération de רמז. Ce mot a le sens que nous avons indiqué pour II, 11. Le ת dans תמגנך se rapporte au sujet עטרת, ce verbe ayant d'après Kaspi le même sens que תסרבך.

— P. 23 (IV, 20), la phrase ונכון שיהיה אזנך פועל שב n'a pas de sens. Auparavant il est dit que הקשיבה n'est pas comme תקשיב dans Ps., X, 17 (car là תקשיב a le complément אזנך, tandis que הקשיבה est intransitif). Toutefois, continue Kaspi, il est possible que תקשיב soit aussi intransitif dans le passage de Psaumes, אזנך étant pris alors pour sujet (l'oreille sera attentive). Au lieu de שב, il faut lire תקשיב. — *Ibid.* (IV, 21). M. Blau n'a pas comblé exactement la lacune qui se trouve après כי הוא מעלול. La remarque d'Aboulwalid (*Séfer Haschoraschim*, p. 243, l. 2) qu'il cite ne se rapporte pas au verbe mais au substantif לזרת. Il faut mettre : [כי הוא מעלול]ו העין. Les mots מעלומי העין qui suivent semblent être une glose sur מעלולי העין (car עלומי est une expression plus connue que עלולי). Tous les grammairiens juifs admettent que יַלִּיזוּ vient de יָלִיזוּ, la voyelle longue après le *yod* (הנח) ayant été remplacée par le daguesch dans le *lamed*. — P. 24 (VI, 3). Après תבא il n'y a pas d'indication à mettre, car כמו תבא veut dire que באת a le sens du futur. — P. 27, l. 10 d'en bas. Au lieu de יומרו lire ירומרו « sont échangés » (il s'agit de la transposition d'une phrase). — P. 28, l. 1. Sur le terme חומה, voir Steinschneider, *Die hebr. Uebers.*, p. 75. — P. 30, l. 9 d'en bas. Dans la phrase כל בן חכם משמח אביו on doit effacer חכם. — P. 34 (X, 25), au lieu de לעבורת סופה, lire לעבור הסופה. — P. 35 (X, 31). Le point d'interrogation après זה התחלת ענין est inutile ; ces mots signifient qu'une nouvelle pensée commence ici, sans liaison avec ce qui précède. — P. 36, l. 14. Entre תקח et בקבלה il est inutile d'insérer la particule רק. — *Ib.*, l. 18. Au lieu de אין רעה לך lire אין ראוי לך. — P. 39 (XI, 14), au lieu de שלהיגתו lire שלנהיגתו. — P. 45, l. 5. Au lieu de המחשבות הנכהל, lire מחשבות הנכהל ou המ' הנכהלות. — P. 46 (XII, 25). La remarque ישמחנה כמו תדוץ est incompréhensible ; car ce n'est pas en se référant à תדוץ (Job, XLI, 14) que Kaspi aurait expliqué le suffixe féminin complément direct. Très vraisemblablement תדוץ est une altération de חרוז, et Kaspi observe que le verset est en quelque sorte rimé (ישחנה, ישמחנה). — P. 46, l. 6, au lieu de הקוים, lire הקיום. — P. 48 (XIV, 7), au lieu de בהשובחך, lire בהשתותך ou בְּהִשָּׁוֹתְךָ. Le sens est : Si tu ne réussis pas à égaler les sages, mais que tu agisses contrairement aux sots (en tenant une conduite opposée à la leur), tu n'as pas appris la sagesse, mais tu as reçu une indication pour bien agir (cf. aussi les remarques de MM. Blau et Brody). — *Ibid.*, note 3. Le renvoi au *Séfer Haschoraschim* est inexact, car Aboulwalid ne connaît pas l'explication d'après laquelle אין dans באין אלפים (XIV, 4) signifie force. — P. 53 (XIV, 28). Le point d'interrogation placé après la remarque גם זה נמשך עם הנזכר peut être laissé de côté. Kaspi veut dire que ce verset se rattache au verset précédent, dans lequel la rémunération forme la pensée essentielle : Que le peuple soit nombreux, c'est là la récompense de la bonne administration du roi. — P. 57 (XVI, 26). Au lieu de העמלה בודד, lire העמל הבודד. — P. 67 (XX, 25). L'explication que Kaspi donne de מוקש אדם ילא קדש doit s'entendre ainsi : מוקש אדם

הוא בכבד « le piège de l'homme », c'est-à-dire l'âme concupiscente (animale) est dans le foie (cf. p. 57, sur XVI, 26, הנפש המתאוה שמושבה בכבד), והקדש במוח « le sanctuaire », c'est-à-dire l'âme pensante (המשכלת) siège dans le cerveau. Celle-là « détruit » (ילע) celle-ci, c'est-à-dire que l'appétit ruine l'intelligence. — P. 68 (XXI, 30). Au lieu de חסר, lire הַסָּר (cf. Exode, III, 4). La virgule devant לנגד doit être effacée. La phrase est : על אדם הסר לנגד ר"י להשיגו. — P. 69, l. 5. Après רבינו suppléez משה. — P. 70 (XXIII, 10). Pour תחמסוה, lire תחמסיה (תַּחְמֻסֶהָ); pour תחמסם, lire תחמסָם. — *Ibid.* (XXIII, 18). Lire כי אם תם הכסף. — P. 71 (XXIV, 5). La remarque suivie d'un point d'interrogation veut dire que, d'après l'opinion des grammairiens arabes, la copule הוא devrait précéder l'attribut בעוז. (Dans l'autre commentaire, p. 113, Kaspi dit simplement : הוא בעוז. On a ponctué à tort בלעז.) — P. 73 (XXV, 1). Pour זכרתם lire זכרם ou זכרונם. — *Ibid.* (XXV, 10). פן doit être mis devant ודבתך comme commencement du verset. — P. 74 (XXVI, 7). Pour והוגבו lire והוגבהו. — P. 84. l. 4. Au lieu de חקיום, il faut sans doute lire חֻקּוּיִם ; cf. p. 55 (XVI, 1) : הלשון הוא חקוי הלב, et p. 92 (VI, 6) : יזרז אדם שיחקה הנמלה. — P. 87 (I, 18). L'éditeur veut changer יארובו en ירהבו ; c'est tout à fait inutile, car יארובו se retrouve trois lignes plus loin : יארובו ויצפונו על האוכל. — P. 92 (VI, 23). Pour הנלדה בסדר, lire הולכה כסדר; cf. p. 95, l. 7 : יש גזרות הולכות כסדר. — P. 95, l. 5 d'en bas. Pour בשני, lire בשנוי. — P. 97 (X, 29), au lieu de הלבנה, il faut ponctuer הלבָנה. — P. 106 (XVII, 8). Pour למתן השחד, lire לנותן השחד. — P. 112, l. 5. On ne doit pas ponctuer מְבַקְּשֶׁת, mais מְבַקֶּשֶׁת. — P. 113 (XXIV, 22). Cf. le commentaire de Kaspi sur le Moré (עמודי כסף), p. 135. — P. 128 (XXX, 16). Pour ומליצה שיר, lire ומליצה שירית, cf. p. 130 (XXXI, 10), ou ומליצת שיר, cf. p. 153, l. 14. — *Ibid.*, au lieu de העברי, lire העברים. — P. 153, l. 1. Il est dit de Moïse : והטביע והרג והשמיד ושרף עמנו וזולתם. Sur ושרף l'éditeur observe : אולי כונתו שריפת עגל זהב. C'est inexact : Kaspi fait plutôt allusion à Nombr., XI, 1, et XVI, 35. — P. 160, l. 6 d'en bas. Pour המופתים, lire במופתים. — P. 184, l. 18. Pour כוונת של משה, on doit lire sans réserve כוונת שלמה, comme M. Last le suppose. — P. 200, התזכירות est l'hébraïsation de l'arabe تَذْكِرَة et désigne, à côté de ספר החשבונות, les lettres d'affaires et d'autres écrits commerciaux.

M. Blau (p. IX) a déjà indiqué quelques données que fournissent les écrits de Kaspi pour l'histoire de la civilisation. Je voudrais attirer l'attention sur une observation de Kaspi, concernant l'histoire de la viniculture. Dans le commentaire sur l'Ecclésiaste, III, 1 et suiv. (p. 196) il dit : « Quand on a employé beaucoup de peine à planter les vignobles, il peut arriver qu'un jour ou l'autre on arrache les plants et détruise les vignobles. Ainsi nous voyons dans notre région que l'on a planté dans tout le pays un très grand nombre de vignes à cause de la résidence du pape (הפיפור). De la sorte le vin est devenu bon marché et le pain cher. Mais maintenant (vers 1330) on détruit les vignobles et l'on en arrache les plants, on en fait des

champs et on y sème du blé. Si le pape demain retourne à Rome (אם מחר ישוב לו ברומי), combien notre région sera-t-elle désolée, et les champs[1] et les vignobles deviendront en grand nombre un désert ! »
A propos de Prov., XXIII, 30 (p. 142) se trouve une remarque sur l'usage du vin. Les mots לבאים לחקור ממסך sont expliqués ainsi : « Ceux qui viennent d'un autre pays ou d'une autre ville pour examiner s'ils trouveront du bon vin, ou ceux qui, lorsqu'on leur annonce qu'il y a de l'excellent vin dans un certain endroit, arrivent en hâte, comme cela arrive tous les jours chez les non-juifs (כמו שיש מעשים בכל יום בין הגוים). »

Je termine en souhaitant que M. Last, qui s'est empressé de donner au public les œuvres de Kaspi, copiées par lui avec tant d'exactitude, en fasse paraître bientôt la seconde partie, et que le mot qui se trouve dans le nom de Kaspi et dans le titre de tous ses ouvrages soit d'un bon augure pour le succès matériel de l'édition !

W. Bacher.

P. S. — Avant que ce compte rendu ne fût imprimé, M. Last a publié avec un zèle louable la seconde partie des œuvres de Kaspi. Renonçant à en faire cette fois un compte rendu détaillé, je me contenterai d'en indiquer sommairement le contenu. La seconde partie comprend : 1° כפות כסף, commentaire sur Ruth (p. 3-10) et sur les Lamentations (p. 11-28). — 2° גלילי כסף. Commentaire sur Esther (p. 29-39), qui est, à proprement parler, un travail sur une seule question soulevée à propos du verset d'Esther, VIII, 8, et prenant pour point de départ le commentaire d'Ibn Ezra *a. l.* — 3° חגורת כסף. Commentaire sur Esdras, Néhémie et les Chroniques (p. 41-58). — 4° ספר המוסר, nommé aussi יורה דעה. Exhortation d'Ibn Kaspi à son fils Salomon (p. 59-74) d'après le ms. de Munich donnant une version souvent différente de celle qui a été publiée par J. Aschkenazi dans le recueil טעם זקנים. — 5° מנורת כסף. Travail sur le char divin d'Ezéchiel et sur les passages analogues d'Isaïe et de Zacharie (p. 75-142). — 6° פירוש הסודות של הראב"ע על התורה. Commentaire sur les « mystères » du commentaire d'Ibn Ezra sur le Pentateuque (p. 145-172). L'éditeur, dans sa préface, met en doute que cet ouvrage appartienne à Ibn Kaspi. Comme additions la seconde partie contient : 1° D'après la feuille du titre : בקשה לרבי יוסף אבן כספי ז"ל. C'est la prière imprimée par Werblumer (עמודי כסף ומשכיות כסף, p. 160), avec l'acrostiche אני יוסף בן כספי (voir Zunz, *Litteraturgesch. d. syn. Poesie*, p. 576). — 2° P. 143 et suiv. Un poème anonyme très intéressant tiré du ms. n° 974 de la Bibliothèque nationale, qui oppose la science traditionnelle du judaïsme à la sagesse des philosophes. Sur un feuillet séparé Last a fait imprimer en appendice les excellentes remarques que M. Zadoc Kahn lui a envoyées par lettre sur ce poème. — 3° Lettres et remarques qui ont été adressées à l'auteur par plusieurs savants et concernant le premier et, en partie,

[1] Au lieu de וישובים, lire וישיבום.

le second volume (p. 173-196). L'approbation qui y est donnée à M. Last est pleinement méritée par les efforts désintéressés que le savant a consacrés aux écrits d'Ibn Kaspi. Je me réjouis de constater que les fautes d'impression sont beaucoup moins nombreuses dans la seconde partie que dans la première. Il est à souhaiter que le succès de la présente publication encourage M. Last à continuer, comme il en a l'intention, l'édition des œuvres d'Ibn Kaspi. — W. B.

Budapest, 6 avril 1903.

אגדת בראשית. **Midraschische Auslegungen zum ersten Buche Mosis.** Nach den ältesten Druckwerken, in Vergleichung mit einer Oxfoeder Handschrift cod. 2340, herausgegeben, mit Erklaerungen und einer Einleitung versehen von Salomon Buber. — Cracovie, Joseph Fischer, 1903 ; in-8° de XLVIII + 165 pp.

Voici une nouvelle édition dont nous sommes redevables à l'admirable activité de Salomon Buber. L'éditeur étudie savamment son texte en se fondant sur de nombreuses références et avec le secours d'un manuscrit. L'introduction nous donne une suite de notes pleines d'intérêt sur l'ouvrage et ses éditions antérieures.

Le recueil en question mérite grandement les soins que Buber lui a consacrés. Il est, en effet, digne d'intérêt à plus d'un titre. Et d'abord par la répartition des passages en textes du Pentateuque, des Prophètes et des Psaumes, répartition fondée, comme l'on sait, sur le cycle triennal. Ce Midrasch est également intéressant par la langue : nous y trouvons des termes grecs inconnus des autres Midraschim, et ces termes sont employés pour des mots hébreux qui appartiennent à l'usage journalier. Cette circonstance indique que le compilateur demeurait quelque part dans l'empire byzantin, où le grec s'était implanté plus solidement qu'ailleurs et était la langue usuelle des Juifs. Pouvait-il venir à l'idée d'un aggadiste d'employer un vocable grec pour rendre un mot aussi ordinaire que תקוה « espoir » ? Or, notre auteur dit, ch. XI, 2 (p. 26) : אבֵדת הלפיס שלך... (ἐλπίς, d'après Kohut, cité par Buber, c'est un ἅπαξ λεγόμενον dans la littérature midraschique). Il dit de même, ch. V, 1 (p. 11) : ויגמורד על אקמי שלו..., ce qui n'est pas bien clair, mais doit, d'après le contexte, signifier quelque chose comme « maturité » ou « raison » [1]. L'hébreu même de notre auteur mérite d'attirer l'attention : ch. XIV (p. 31), il dit simplement מדַמֶה את אותי... pour « me confonds-tu ? » ; p. 32 et *passim*, il emploie ירוד dans le sens de « peu considérable, inférieur » ; ch. XXII (p. 45), il emploie פולטת (au *qal*) pour « sauver » (dans l'hébreu biblique et talmudique on n'emploie dans ce sens que le *piel* ; le *qal* signifie, dans le Talmud, « rejeter »). Il dit ארץ pour מקום (comme

[1] M. Lattes, *Saggi*, le rattache au grec ἀκμή « fiore », c'est-à-dire « fleur de l'année » ; Lonzano, cité par Buber, combinait peut-être ἀκμή « aigu » avec l'italien *acume* « sagacité ».

l'allemand « Boden unter den Füssen haben ») : אין בגיהנם ארץ שיעמדו הרשעים (ch. LXI, p. 121). Ce qui montre encore qu'il est d'une époque récente, c'est qu'il connaît le mot אדומים dans le sens de « ducat », comme dans l'hébreu de la basse époque. C'est ainsi qu'il faut expliquer, ch. LVII (p. 115) : אדומים, שהן אוהבין את הזהב. — Pour l'histoire des idées, la comparaison suivante est intéressante entre autres (ch. XXXV, p. 70 et s.) : Un roi envoie dans une province un capitaine pour y lever des recrues. Le capitaine se laisse corrompre par les intéressés et incorpore d'autres citoyens. Ailleurs (ch. XVII, p. 19) on parle d'un roi qui, faisant la guerre aux ברברין, donne l'ordre de ne pas ouvrir de bain et de ne pas battre monnaie dans l'intervalle. Ces détails se rapporteraient-ils à l'époque de la guerre contre les Vandales ?

Notons encore quelques particularités. P. XXXVII, dans le passage complété d'après le manuscrit, il faut sûrement lire (note 12) : בשביל שנשתל תחת הבל (שתל = planter). L'aggadiste a combiné שלי avec שתל (cf. נשתלין dans *Sanhedr.*, 37 *b*). — P. 34 : משה שהוא הוגה את התורה בשבעים לשון שנאמר בעבר הירדן... se rapporte naturellement à la seconde partie du verset : באר את התורה, qui, dans le Midrasch, est interprété par « explication en soixante-dix langues ». — P. 97, note 5 : אינו סופנו est expliqué par Lonsano מחשיבו d'après *Moed Katan*, 28 *a* : מאן ספין, etc. — Ch. LXVII, ב : זה מבית הסורים... אברהם... מכבשן האש explique sans doute le mot הסורים comme סיר « marmite placée sur le feu », et dans la seconde interprétation זה יצחק, comme אסור « lié » (עקוד). — P. 156, note 8 : לודר est expliqué par Lonsano : רוצח ; il songeait sans doute à l'italien « ladro », latin « latro », mot qui se trouve d'ailleurs dans la littérature rabbinique ; cf. Kohut, *Aruch completum*, *s. v.* ליטור. — P. 159, note 8, notre compilateur explique פחז par « notarikon » : פחזה פרצת חרפת זרית ; il est singulier qu'il y ait deux mots pour 'פ ; aussi פחזה provient-il sans doute de *Beréschit rabba*, ch. XCVIII ; de plus, פרצת est ici plus approprié, car on ne peut pas, expliquant פחז comme un « notarikon », mettre ce même mot en entier pour 'פ[1]. Peut-être, au surplus, faut-il lire פזזה (cf. b. *Sabbat*, 88 *a* : עמא פזיזא). Pour זרית, il faut lire זדית ou prendre זר dans le sens de « malfaiteur ».

Florence, 22 juin 1903.

H.-P. CHAJES.

CARRA DE VAUX (Baron). **Gazali**. Paris, F. Alcan, 1902, in-8° de VIII + 322 p.

Le présent ouvrage est, nous dit l'auteur dans sa préface, le complément de l' « Avicenne » publié par lui en 1900 dans la même col-

[1] Cf. les différentes interprétations données dans b. *Sabbat*, 55 *b*. — Au sujet de פחזה pour 'פ, on peut, à la vérité, comparer le « notarikon » de פרשז, *Sabb.*, 88 *b*, *Ber. r.*, ch. XLII.

lection des *Grands Philosophes*, dirigée par M. C. Piat. Ces deux consciencieuses études sont plus que des monographies des deux grands penseurs de l'Islam oriental, elles esquissent dans une forme exotérique et attachante, pour le grand public, les deux moments de la philosophie arabe représentés par Avicenne et Gazali. Elles donnent avec l'*Averroès* de Renan, consacré à la branche occidentale, une suffisante idée générale de l'histoire de cette philosophie.

Dans « Avicenne », M. C. de Vaux étudiait « le passage de la tradition philosophique grecque dans l'islam, la secte rationaliste des Motazélites et la branche de l'école des Philosophes proprement dits ». Dans « Gazali », l'auteur traite des théologiens orthodoxes, des Motécallim, des moralistes, des mystiques ou Soufis. Ces études intéressent grandement le Judaïsme, puisque toutes les tendances qui se sont manifestées dans la philosophie et la théologie arabes ont eu leur écho et leur contre-coup dans les écrits juifs, chez les Rabbanites et chez les Caraïtes. Il y a des disciples juifs d'Avicenne et d'Alfarabi, des Frères de la Pureté, il y en a de Gazali, il y en a plus tard d'Averroès. Il est donc intéressant de pénétrer la pensée de ces auteurs pour apprécier l'effort intellectuel des théologiens juifs qui ont voulu, à leur exemple, donner un fondement spéculatif à la foi, ou concilier la foi et la raison, ou encore user des procédés et des méthodes rationnelles pour limiter le domaine de la raison elle-même et proclamer la suprématie de la foi intuitive, morale, ou mystique. La figure de Gazali qui représente avec autorité ce dernier point de vue est singulièrement attachante et M. Carra de Vaux a eu plaisir à mettre en relief les traits assez complexes du plus important peut-être des théologiens de l'islam.

Pour la morale et la mystique de Gazali, tout en les caractérisant impartialement, l'auteur, qui se place au point de vue chrétien (cf. p. 227, 308), recherche volontiers les ressemblances entre ces doctrines et celles de l'Eglise. La recherche de l'influence exercée par Gazali dans les milieux juifs était en dehors de son plan. Nous nous serions attendu néanmoins à voir citer dans un ouvrage sur Gazali un théologien juif de tendance analogue, qui a, lui aussi, réagi contre les excès de la spéculation philosophique et fait un usage très restreint du Kalâm, employé seulement comme un instrument de défense contre l'erreur et le doute, et non comme le moyen de fonder les vérités religieuses. Juda Halévi, ainsi que D. Kaufmann l'a montré le premier avec précision[1], offre des analogies si frappantes avec Gazali qu'on peut penser qu'il s'est inspiré de lui, bien qu'il se sépare de l'auteur de l'*Ihya* sur un point important, la doctrine du libre arbitre, affirmé par Juda Halévi, à peu près nié par Gazali à l'exemple des Motékallim. Pour ce qui est du Kalâm, l'œuvre des théologiens juifs est utile à connaître aux historiens de la philosophie arabe. M. Carra de Vaux, qui essaye de tirer au clair

[1] *Geschichte der Attributenlehre*, p. 119-140.

l'histoire assez obscure du Kalâm et de l'évolution qui va des Motazilites aux Motékallim, considère comme un document important, après Renan et Munk, les célèbres chapitres du *Moré* où Maïmonide expose les théories des Motékallim et donne de précieux renseignements notamment sur la théorie curieuse des atomes et sur celle des accidents. Mais avant Maïmonide, le *Kitab al Imanah* de Saadya serait à consulter aussi pour l'histoire du Kalâm[1], ainsi que les écrits de Bahia, Josef ibn Zaddik, d'une part, et les ouvrages des premiers théologiens caraïtes, Jacob Alkirkisani et Josef Albasir.

L'intéressant ouvrage de M. C. de Vaux se termine par un index qui renvoie aussi au livre sur Avicenne.

JULIEN WEILL.

N. SLOUSCHZ (Ben-David). **La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)**. Essai d'histoire littéraire. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1902; in-8° de XI + 228 p.

Les lecteurs de cette Revue ont été informés par les articles bibliographiques spéciaux de M. N. Slouschz de l'abondante production hébraïque actuelle, due notamment à l'activité des sociétés d'édition russes *Ahiasaf* et *Touschia*. Ces maisons publient chaque année en hébreu des centaines de volumes, non seulement de vulgarisation littéraire et scientifique, traductions ou adaptations de chefs-d'œuvre des littératures étrangères, éditions populaires d'auteurs juifs du moyen âge, traités pédagogiques, etc.; mais, ce qui est plus intéressant, des écrits originaux, romans, nouvelles, poésies profanes où tendent à s'affirmer et à prendre conscience d'elles-mêmes une littérature et une langue qui veulent être vraiment vivantes, spontanées, indépendantes de la production étrangère et exprimer ou essayer d'exprimer les aspirations propres et nationales de l'âme juive. Ce mouvement curieux et déjà puissant par le nombre croissant et les convictions enthousiastes des écrivains se rattache étroitement aux aspirations sionistes que ceux-ci expriment et propagent. La littérature néo-hébraïque, si elle tient ses promesses et justifie ses ambitions, si elle réussit à créer des œuvres viables, dans une langue qui ne soit pas un amalgame artificiel d'hébreu biblique, d'idiomes talmudiques, de locutions et de tours empruntés arbitrairement aux langues étrangères, si elle met au jour des talents vraiment personnels, fournira à elle seule un argument de poids à opposer aux adversaires du nationalisme juif. Qu'est-ce qui exprime mieux la conscience nationale d'un peuple que sa littérature? En attendant, la littérature néo-hébraïque a justement le caractère juvénile et en-

[1] Cf. J. Guttmann, *Die Religionsphilosopie des Saadia*, p. 16 et suiv.

thousiaste en même temps que tâtonnant et aventureux du mouvement sioniste. Elle est, en tous cas, trop nouvellement éclose, et elle ne compte pas encore assez de créations vraiment originales, malgré l'abondance remarquable de la production, pour qu'on puisse se prononcer sur ses chances de durée et de succès.

Quoi qu'il en soit, ce mouvement, peut-être fécond, mérite d'être considéré d'un peu près. M. Slouschz s'est consacré à la tâche de le faire connaître en France : très au courant de cette jeune littérature à laquelle il collabore avec distinction, instruit de ses origines, de ses tendances, de ses courants, de ses efforts, de ses espérances, critique éclairé que sa sympathie pour le sionisme n'empêche pas d'être clairvoyant et généralement impartial, il possède la compétence nécessaire pour un pareil travail.

Mais avant d'aborder l'étude critique de la production hébraïque des vingt dernières années, M. S. a jugé avec raison qu'il fallait nous montrer ce qu'avait été la littérature hébraïque antérieurement à l'époque actuelle, depuis sa renaissance, fixée par lui au milieu du dix-huitième siècle. C'est ce qu'il fait dans le présent volume, qui a été présenté comme thèse à la Sorbonne et a valu à son auteur le doctorat d'Université.

L'ambition de faire de l'hébreu une langue vivante, apte à traduire autre chose que les sentiments religieux et les sujets théologiques ou cultuels et de remonter, par delà les siècles de judaïsme talmudique, à la langue biblique, quitte à la plier aux besoins, aux aspirations nouvelles, ne date pas, à vrai dire, de l'époque moderne. L'historien de la littérature juive constate au moyen âge déjà une renaissance du néo-hébreu chez les poètes et écrivains judéo-espagnols. Les poèmes profanes des Ibn Ezra et des Juda Halévi, le Tahkemoni d'Alharizi, par exemple, marquent un effort pour créer dans l'antique langue d'Israël des œuvres qui témoignent de la vitalité de l'hébreu. Mais le malheur des temps a fait que ces tentatives n'ont guère eu de lendemain et ces excursions du génie hébraïque dans le domaine profane, au moyen d'une langue d'ailleurs tout artificielle, sont des aventures isolées. Il faut en venir au dix-neuvième siècle pour assister à une sorte de résurrection de l'hébreu, résurrection longtemps limitée à un monde de savants et d'intellectuels, résurrection timide et longtemps sans portée, et qui paraît à peine, après de longs efforts et une histoire passablement obscure, aboutir à une floraison réelle et populaire.

M. Slouschz croit devoir prendre comme point de départ de l'évolution qu'il décrit la date de 1743, où parut un drame allégorique *Layescharim Tehilla* (Gloire aux Justes), dû à un juif italien, Moïse Hayyim Luzzatto. Cette œuvre, médiocre au point de vue dramatique, consacrée à illustrer un thème assez banal de la lutte entre la Justice et l'Injustice, la Vérité et le Mensonge, est capitale, selon M. Slouschz, par les qualités de forme qu'y déploie l'auteur : aussi en fait-il le commencement de l'époque de la littérature moderne. Que ces qua-

lités soient suffisantes pour qu'une œuvre aussi insignifiante en son fond fasse néanmoins époque, nous avons peine à nous en rendre compte, car, pour nous, le mérite d'une œuvre et son importance ne se mesurent pas uniquement à des qualités d'expression quand l'objet exprimé est totalement dépourvu d'intérêt, ou plutôt on a peine à croire qu'un auteur soit un styliste de valeur quand la matière à mettre en œuvre est quelconque. A la vérité, il n'y a guère, pendant une grande partie de l'époque envisagée par M. Slouschz, de renaissance ni d'évolution de la *littérature*, mais seulement et à peine de la *langue* hébraïque, les œuvres littéraires originales n'apparaissant guère qu'à partir de la moitié du XIXe siècle, avec A.-B. Lebenson, Mapou et Gordon. Aussi, pour la plupart des auteurs considérés depuis Luzzatto jusqu'à ces derniers, les jugements esthétiques ne peuvent guère porter que sur la manière dont ces écrivains ont manié l'hébreu, se sont éloignés ou rapprochés de la stylistique et de la poétique bibliques. L'intérêt de cette étude est un peu mince et on peut penser que M. Slouschz aurait pu condenser davantage les pages qu'il consacre aux Meassfim et aux humanistes. Néanmoins, ces pages restent fort intéressantes parce qu'à propos de renaissance de la littérature hébraïque, M. S. nous fait une peinture vivante et attachante des différents milieux polonais, galiciens, lithuaniens, de la lutte entre l'humanisme réformateur, l'orthodoxie rabbinique et le mysticisme des Hassidim. Entre temps, M. S. nous expose la doctrine de M. Krochmal sur la mission spirituelle du peuple juif et le judaïsme sentimental de S. D. Luzzatto. Mais à part ce dernier, auquel, aussi bien, M. Slouschz fait une place privilégiée parmi ceux qui ont remis en honneur l'hébreu pour l'hébreu et préparé la voie aux futurs promoteurs de l'idée nationale, les écrivains hébraïques n'ont point eu, encore une fois, de littérature au sens propre du terme. Les hébraïsants « humanistes », continuateurs de l'œuvre de Mendelssohn, dont le but était d'émanciper, de civiliser, d'occidentaliser le ghetto, n'ont vu dans l'hébreu qu'un moyen, un instrument de propagande, de vulgarisation, destiné à céder le pas aux langues modernes, une fois l'œuvre accomplie.

Il faut donc attendre pour parler de littérature hébraïque le moment où des écrivains juifs, s'inquiétant de l'avenir du Judaïsme menacé par l'œuvre des humanistes qui ont abouti à la déjudaïsation et à l'oubli de l'hébreu ou, par réaction contre les abus du rationalisme réformateur, à la stagnation dans une orthodoxie hargneuse et intraitable, se mettront à la recherche d'un idéal nouveau et lutteront contre l'hypocrisie et le fanatisme des uns, la tiédeur et l'indifférence des autres. Alors nous trouverons d'assez vigoureux talents qui, en prose ou en vers, dans des romans satiriques, des articles de journaux, des poèmes vibrants d'indignation, de pitié ou d'ironie, mériteront d'attirer l'attention sur l'effort nouveau du génie hébreu qui ne veut ni de l'abdication, ni d'une vie d'emprunt, chétive et comme honteuse. Le pessimiste A.-B. Lebenson avec ses *Chants de la langue sacrée*, Abraham Mapou avec ses satires en forme de

romans historiques : l'*Amour de Sion;* et le *Péché de Samarie*, Gordon avec ses fameux poèmes tels que *Sédécias en prison*, *La Pointe du Yod*, Lilienblum, avec ses *Voies du Talmud*, sont des précurseurs, dont l'œuvre est curieuse et souvent poignante. Leurs revendications prennent corps dans l'organe d'avant-garde de Smolensky *Haschahar*, l'Aurore, où se précise peu à peu l'idéal messianique renouvelé qui va devenir le sionisme et qui, utopique ou non, aboutit au mouvement actuel et à la littérature hébraïque contemporaine.

Cette évolution est retracée en détail, avec beaucoup de suite dans les idées, par M. Slouschz. On peut seulement trouver un peu arbitraires les divisions en périodes humanistes, romantiques, réalistes, que M. Slouschz a introduites dans son livre, surtout, sans doute, pour établir des points de repère et couper commodément son exposition. Mais ces épithètes empruntées au vocabulaire des littératures occidentales prêtent un peu à l'équivoque en ce qui concerne l'hébreu. Elles exposent même parfois à certaines contradictions. C'est ainsi que Mapou est qualifié d'écrivain réaliste à propos de son *Hypocrite* (p. 130) ; or M. S. nous dit ailleurs (p. 188) que Lilienblum critique l'*Hypocrite* comme une œuvre d'idéologie naïve, *au nom du réalisme utilitaire*, sans exprimer lui-même de réserves sur cette appréciation. C'est le danger des termes mal définis. De-ci de-là, on voudrait plus de rigueur et de sobriété dans la façon de caractériser certains écrivains, prônés à tel endroit pour les qualités de leur forme, considérés peu après comme des stylistes médiocres (p. 118-119).

Mais, ces réserves faites, le consciencieux travail de M. Slouschz, à peu près le premier de ce genre en France, écrit le plus souvent avec agrément, mérite d'être lu et répandu. Outre l'historique fidèle et la psychologie pénétrante des mouvements littéraires, M. Slouschz nous donne, des principaux auteurs étudiés par lui, des citations qu'on souhaiterait seulement plus fréquentes et quelquefois plus significatives, mais dont beaucoup sont vraiment saisissantes et donnent envie d'en connaître davantage sur des écrivains tels que Lebenson, Mapou, Abramovitz, Gordon, Lilienblum, etc.

Nous attendons avec curiosité la suite promise, qui traitera du mouvement contemporain et qui fera, nous l'espérons, apprécier par des extraits bien choisis, les espérances qu'on peut fonder sur la jeune école dont M. Slouschz nous énumère à la fin de son étude les auteurs les plus goûtés.

JULIEN WEILL.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

NOTES SUR LES JEÛNES CHEZ LES JUIFS

I. Le rituel des prières des jeûnes.

Les jeûnes publics destinés à conjurer un malheur et spécialement l'absence des pluies constituaient, dans le Judaïsme, un rite sans attaches avec les textes législatifs du Pentateuque. Aussi est-ce en vain que Maïmonide prétendait l'appuyer sur ce verset des Nombres, x, 9 : [« Et quand vous irez à la guerre] contre l'ennemi qui vous attaquera, vous sonnerez des trompettes [1]. » En effet, la sonnerie des trompettes peut être un des éléments du cérémonial des jeûnes, mais ce n'en est pas l'essentiel. D'ailleurs, Maïmonide n'a songé à ce verset que parce que R. Akiba en déduit l'obligation de faire cette sonnerie, non seulement en cas de guerre, mais pour conjurer tout malheur menaçant [2]. Aussi bien Maïmonide ne prend-il guère au sérieux cette déduction, car un peu plus loin il déclare que ces jeûnes publics sont une institution *rabbinique* [3].

Le rite n'a pas attendu pour naître qu'il y ait eu des rabbins ; il appartient sans le moindre doute au fond le plus ancien du culte hébreu. En tout cas, s'il n'est pas recommandé par la législation du Pentateuque, il était célébré dès les plus anciens temps, comme on le voit par Juges, xxi, 26 ; I Samuel, vii, 6 [4]. Ce qui en montre le mieux la puissance, c'est l'expression devenue cou-

[1] *Mischné Tora*, *Hilchot Taanit*, i, 1.

[2] *Sifrè*, Nombres, 76 ; p. 19 *b* de l'édition Friedmann. Akiba joue sur le mot צר « ennemi », qu'il lit צרה « danger ».

[3] *Ib.*, 4.

[4] Dans ce texte, le rite semble comporter un détail qui, à ma connaissance, ne se rencontre jamais associé au jeûne : le peuple s'assemble, *puise de l'eau et le verse devant Dieu*, puis jeûne. Il ne s'agit pas là d'une libation d'eau ordinaire. Cette singularité a déjà embarrassé les docteurs palestiniens, qui, pour se tirer d'affaire, ont interprété allégoriquement ces détails insolites ; voir j. *Taanit*, 65 *d*, complété par *Midrasch Samuel*, 13.

rante « publier un jeûne », קרא צום [1] ; cette publication était faite, dans certaines circonstances, par les autorités [2].

Cet usage, survivance de la religion primitive, les Pharisiens, selon leur ordinaire, l'ont adopté [3] et lui ont donné une sorte de consécration. C'est ainsi qu'il a été codifié et inséré dans la Mischna (*Taanit*).

On connaît la vitalité des rites : ils ne se modifient guère avec le temps. Le rite du jeûne garda sa fixité après même qu'il eut reçu un correctif qui le diminuait et lui déniait toute efficacité propre. Les prophètes déjà avaient protesté contre la croyance à la puissance magique de la mortification. Les apostrophes d'Isaïe, LVIII, 3, et suiv., de Joël, II, 15, l'enseignement du livre de Jonas, III, 9, sont devenus classiques. Mais ce qu'on n'a pas suffisamment relevé, c'est que les rabbins du Talmud, dont le formalisme étroit est pour une certaine école un article de foi, sont restés fidèles à la doctrine des prophètes. Lorsque les jours de jeûne public, on sortait la *têba* sur la place, « le plus ancien » adressait à l'assistance un discours destiné à la morigéner, דברי כבושין. D'après la Mischna il disait : « Mes frères, il n'est pas écrit à propos des habitants de Ninive : Dieu vit leurs sacs et leurs jeûnes, mais Dieu vit leurs actions, car ils avaient renoncé à leur mauvaise voie ! » Dans les Prophètes, ajoutait-il, il est dit encore : « Déchirez votre cœur et non vos vêtements » (Joël, II, 13). Ces mots n'étaient pas une formule stéréotypée, car dans la Tossefta, le discours est tout différent, quoique inspiré du même esprit : « Que personne n'ait honte devant son prochain d'avouer ses fautes. Mieux vaut cela que de se mettre, soi et ses enfants, en danger de mourir de famine. » Puis l'officiant citait le passage bien connu d'Isaïe, relatif au « jeûne que Dieu demande ». Il ajoutait : « L'homme qui garde un reptile entre ses mains a beau se plonger dans l'eau du Siloé et dans toutes les eaux du monde, il ne sera jamais pur [4] ; qu'il le jette, et l'ablution dans

[1] I Rois, XXI, 9, 11 ; Joel, I, 14 ; II, 15 (où קרא est remplacé par קדש, qui en est le synonyme) ; Jonas, III, 5.

[2] I Rois, XXI, 9, 11 ; Jérémie, XXXVI, 6 et s.

[3] Ce qui ne veut pas dire que les Sadducéens y fussent hostiles ; en fait, le premier livre des Macchabées, qui est l'œuvre d'un Sadducéen, raconte complaisamment (III, 47 et s.) une cérémonie de jeûne, à laquelle les prêtres prennent une grande par

[4] C'est à peu près ce que dit l'Ecclésiastique, XXXIV (XXXI), 25-26 : « Celui qui lave après avoir touché un mort et qui ensuite y touche, à quoi lui servira sa purification ? Ainsi l'homme qui jeûne pour ses péchés et qui ensuite les commet de nouveau, sa prière sera-t-elle exaucée et que lui servira sa mortification (ταπεινώσει αὐτόν = ענותו ou תעניתו) ? » C'était là un lieu commun exploité par les moralistes et les prédicateurs. (Le rapprochement de ces versets de Ben Sira avec la Tossefta n'a été fait ni par M. Neubauer, *The original hebrew of a portion of Ecclesiaticus*, p. XIX et s. ; ni par M. Schechter, *Jew. Quart. Review*, III, p. 682 et s.)

40 *sea* suffira pour le purifier, car il est écrit : « Celui qui avoue [sa faute] et y renonce sera pris en grâce », et « Levons nos cœurs vers les mains [1] ».

Dans le Talmud palestinien (*Taanit*, 65 *a-b*), il n'y a pas moins de sept homélies du même genre [2], de rabbins du IIIe et du IVe siècle commentant divers textes de la Bible et développant le même thème : ce que Dieu demande, ce n'est pas le jeûne lui-même, mais la pénitence et la réforme de la mauvaise conduite.

A comparer les descriptions bibliques avec celle de la Mischna, on pourrait croire que le rite du jeûne a subi d'autres modifications. Ainsi la Bible ne cite rien qui ressemble au fait signalé plus haut, l'exposition, dans la rue, de la *tèba* contenant le rouleau de la Loi, la cérémonie des cendres qu'on plaçait sur le front du *nasi* et de l'*ab bet din*, — les chefs d'abord du Sanhédrin, puis du *bet din*, — enfin les sonneries de trompettes par les prêtres. Mais le Ier livre des Macchabées prouve qu'en cela non plus les rabbins n'ont pas innové : dans la scène rapportée plus haut, on déploie le livre de la Loi (vers. 48), on sonne de la trompette (vers. 54) ; dans le roman de Judith, lors d'un jeûne public, le grand-prêtre et ses assistants ont de la poussière sur leurs tiares (IV, 13), l'autel est, comme les hommes, enveloppé d'un sac (vers. 11) [3].

A la faveur même de sa fixité, le rite a pu cristalliser certains accessoires de la cérémonie auxquels il avait donné naissance. Un de ses éléments essentiels était la prière. C'est ce qu'on voit par Juges, XXI, 26 ; I Samuel, VII, 6 ; Jérémie, Joël et Jonas (voir plus haut) ; Ps., XXXV, 13 ; II Chron., XX, 3 ; Ezra, VIII, 21 ; Néhémie, I, 4 ; IX, 1 ; Daniel, IX, 3 ; I Macch. (voir plus haut, cf. II Macch., XIII, 12) ; Judith, IV, 11-12 [4]. Cette prière, prononcée ainsi publiquement, a dû, à la longue, devenir rituélique dans sa forme. C'est grâce à cette circonstance qu'à notre avis, la Mischna a enregistré une des premières formules du culte public. Voici comment s'exprime la Mischna :

[1] D'après un docteur palestinien, ces mots signifient : « Levons notre cœur vers ce qui est dans nos mains », c'est-à-dire appliquons-nous à nous délivrer de nos fautes. — Dans les éditions du Talmud de Babylone (*Taanit*, 16 *a*), les paroles de la Tossefta sont attribuées à R. Ada bar Ahaba, et c'est à ce titre qu'elles figurent dans la biographie de ce docteur donnée par la *Jewish Encyclopædia*. Mais dans le ms. de Munich et deux autres mss. et dans nombre d'anciens ouvrages il y a תנ״ר « il est dit dans une baraïta ». Voir *Dikdouké Soferim*, *ad loc.*

[2] La preuve que ces paroles étaient des *homélies* est le verbe דרש employé à ce propos.

[3] Un détail analogue figure dans le *Targoum Schéni* d'Esther, IV, 1 : Mardochée fait sortir le rouleau de la Loi enveloppé dans un sac.

[4] Il en était de même pour les jeûnes privés, II Sam., XII, 16, 21-22, mais non pour les jeûnes de *deuil*.

« Il (l'officiant) dit devant l'assistance vingt-quatre bénédictions, à savoir les Dix-Huit (*Schemoné Esré*) de chaque jour, auxquelles il en ajoute six, qui sont :

1° les versets où figure le terme *souvenir* [1] ;

2° ceux où il est question du *schofar* (trompette) [2] ;

3° Ps. CXX : « J'ai crié à l'Eternel dans ma détresse et il m'a exaucé » ;

4° Ps. CXXI : « J'élève les yeux vers les montagnes, me demandant d'où me viendra le secours » ;

5° Ps. CXXX : « Des profondeurs, Eternel, je t'invoque » ;

6° Ps. CII : « Prière du malheureux quand il est abattu et qu'il répand sa plainte devant l'Eternel. »

L'officiant termine ces morceaux par une finale [3].

Pour le 1er, il dit : « Que celui qui a exaucé Abraham sur le mont Moria vous exauce et écoute la voix de vos supplications aujourd'hui. Sois béni, Eternel, libérateur d'Israël. »

Pour le 2e : « Que celui qui a exaucé nos pères au bord de la mer Rouge vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui te souviens des choses oubliées. »

Pour le 3e : « Que celui qui a exaucé Josué à Guilgal vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui écoutes la sonnerie. »

Pour le 4e : « Que celui qui a exaucé Samuel à Mispa vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui écoutes les supplications. »

Pour le 5e : « Que celui qui a exaucé Elie au mont Carmel vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui écoutes la prière. »

Pour le 6e : « Que celui qui a exaucé Jonas dans le ventre du poisson vous exauce, etc. Sois béni, Eternel, qui exauces au temps de la détresse. »

Pour le 7e : « Que celui qui a exaucé David et Salomon son fils à Jérusalem vous exauce etc. Sois béni, Eternel, qui prends pitié de la terre. »

Un examen attentif de ce passage y montrera un fonds primitif altéré pour être mis en harmonie avec une autre prière ; on le détachera aisément du cadre où il a été enfermé.

Les rabbins du Talmud déjà ont remarqué la contradiction flagrante que présentent d'abord la mention de *six* bénédictions, puis l'indication d'une *septième*. Une telle contradiction s'explique tout naturellement par une addition faite après coup ; est-il besoin de dire que ce n'était pas là la conception des com-

[1] Et qui se disent le jour de Rosch Haschana, d'après Raschi, ou d'autres versets d'après Maïmonide.

[2] Même divergence à ce propos entre Raschi et Maïmonide.

[3] Par les mots : « Béni sois-tu, Eternel, qui... »

mentateurs de la Mischna ? La rallonge se dénonce, au surplus, d'une autre façon : jusqu'au n° 6, les faits invoqués se suivent dans l'ordre chronologique : avec la 7e on revient en arrière [1] ; en outre, ces six faits sont des scènes uniques et circonstanciées, et le septième n'est point un événement particulier.

Les raisons qui ont rendu nécessaire cette annexe se découvrent sans peine. L'intercalation des bénédictions spéciales au jeûne suivait la 7e formule du *Schemoné Esrè* se terminant par les mots : « Sois béni, Eternel, libérateur d'Israël [2]. » Or, la première des prières du jeûne avait identiquement la même finale. Comme une telle répétition serait inconcevable, de bonne heure on en a conclu que la première formule des prières des jeûnes s'insérait *dans* cette septième bénédiction du *Schemoné Esrè* [3]. D'où aussi la nécessité d'une septième formule. Les commentateurs font valoir, en faveur de cette solution, un autre argument très juste : entre la formule de la deuxième intercalation : « ... qui te *souviens* des choses oubliées » et la récitation des versets parlant du *schofar*, il n'y a aucun lien, tandis qu'il y a correspondance entre cette finale et les versets où figure la mention du *souvenir* de Dieu. Et il en est ainsi pour les intercalations suivantes : qu'on élimine la première prière : « Que celui qui a exaucé Abraham... Sois béni, Eternel, libérateur d'Israël » et qu'on remonte d'un rang les morceaux commençant par : « Que celui qui a exaucé... », et la correspondance est parfaite entre les deux tableaux du registre. Aussi le Talmud admet-il que le premier de ces morceaux, quoique taillé sur le même patron que les suivants, n'est qu'une introduction à ceux-ci.

Mais cet expédient ne saurait satisfaire que ceux qui tiennent absolument à tout concilier. Etant conçue sur le même modèle que les autres, il est impossible que la première formule ait été détachée du reste pour être glissée dans une bénédiction journalière. Si elle avait dû jouer ce rôle d'introduction, elle aurait reçu une teneur différente. En outre, elle évoque un souvenir qui

[1] Le Talmud (*Taanit*, 17 *a*) cherche à expliquer cette anomalie : la dernière intercalation aurait été rejetée à la fin parce que la finale se rapporte mieux à l'objet spécial du jeûne (מרחם על הארץ). Mais le Talmud cite lui-même l'opinion de Somachos, d'après laquelle la finale aurait été : משפיל הרמים « qui abaisses les orgueilleux ». L'incertitude sur la teneur de cette finale, alors que pour les précédentes, il n'y a pas de variantes, est une autre preuve de l'adjonction tardive du morceau.

[2] Voir *Tossefta*, I, 9, et *Taanit*, 16 *b*.

[3] De fait, une *baraïta* dit qu'on allongeait la septième bénédiction du Schemoné Esrè en y introduisant le premier מי שענה (*Taanit*, 16 *b*). Mais ce renseignement peut refléter simplement la solution donnée à la difficulté. Ce qui confirme cette vue, c'est que plus loin la même *baraïta*, suivie d'une autre, rapporte que dans le Temple de Jérusalem le premier מי שענה se récitait *après* גואל ישראל.

tient une trop grande place dans la théologie juive pour avoir été relégué dans des fonctions si modestes. Ces considérations, à ce qu'il nous semble, suffiraient à écarter l'hypothèse du Talmud, encore que celle-ci fût sans doute la justification de l'usage régnant. Mais il en est une autre qui n'est pas moins décisive, à nos yeux. On a bien écarté la difficulté qui résulte de la répétition de la 7e formule du *Schemoné Esrè*, mais on n'a pas remarqué que la 5e intercalation est un doublet parfait de la 15e formule de la même prière, שומע תפלה. Ici cette répétition ne peut plus être supprimée comme la première.

Il n'y qu'un moyen de se rendre compte de ces anomalies, c'est de supposer que les *six* bénédictions dont il est parlé dans la Mischna et qui commencent par les mots : « Que celui qui a exaucé... », מי שענה, n'étaient aucunement destinées à l'origine à s'insérer dans le *Schemoné Esrè*. Elles formaient un rituel indépendant, affecté exclusivement aux jeûnes publics. C'est seulement après que les « Dix-huit bénédictions » furent devenues l'expression même de la prière [1] qu'on s'avisa de les y souder. Il n'est même pas impossible que le rituel des jeûnes soit antérieur à la composition de la partie centrale du *Schemoné Esrè*, car, s'il est naturel qu'on ait emprunté pour le culte journalier des formules usitées plus rarement [2], — nous ne parlons que de la *finale* — il est invraisemblable que pour constituer une prière propre aux jeûnes on ait eu recours aux formules de la prière quotidienne [3].

Une observation, sur laquelle nous ne voudrions pas insister,

[1] On sait que la Mischna les désigne par ce mot.

[2] C'est ainsi que la prière עלינו לשבח, composée d'abord pour le Moussaf de Rosch Haschana, a passé ensuite dans le rituel journalier.

[3] M. Elbogen, qui a écrit récemment (*Monatsschrift*, 1902, p. 330 et suiv.) une « histoire des Dix-Huit bénédictions », a prétendu, lui aussi, tirer parti de la Mischna de *Taanit* pour éclairer quelque peu cette histoire. Prenant les choses à rebours, il fait de l'énumération qui parle d'une septième bénédiction du rituel des jeûnes (p. 347) la partie la plus ancienne de la Mischna. Evidemment notre savant confrère n'a eu recours à cet expédient que pour les besoins de sa thèse. D'après lui, ce rituel des jeûnes est d'une époque où le *Schemoné Esrè* ne comptait pas encore dix-huit paragraphes. Un des morceaux ajoutés a été justement le septième, se terminant par גואל ישראל, et celui-ci provient précisément du rituel des jeûnes. « La première de ces sept bénédictions [du rituel des jeûnes] commençait par les mots ראה בעניני et se terminait par גואל ישראל. Peu à peu, comme la détresse de la vie quotidienne devenait plus fréquente et continue, on garda ce morceau pour le culte journalier. » La construction est fort élégante, seulement M. Elbogen oublie de nous dire où il est écrit que la première bénédiction du rituel des jeûnes commençait par les mots ראה בעניני : c'est une simple conjecture, commode pour le système de notre savant confrère, et même cette conjecture ne peut se soutenir un instant, car la première bénédiction du rituel des jeûnes commençait comme toutes les suivantes par la formule מי שענה.

corrobore peut-être notre conjecture. La prière מי שענה offrait un cadre commode aux additions ; aussi n'a-t-on pas manqué par la suite d'y faire entrer d'autres rappels des scènes fameuses de l'Écriture où la Providence divine s'était manifestée par un miracle. Or, la scène qui ne manque à aucun des formulaires ultérieurs, c'est celle des trois compagnons de Daniel jetés dans la fournaise ou celle de Daniel dans la fosse aux lions [1]. On sait avec rapidité le livre de Daniel, qui les raconte, s'est répandu, même quelle en dehors des frontières de la Judée. S'il avait été connu lors de la rédaction du rituel des jeûnes, il y avait beaucoup de chances pour que la délivrance de Hanania, Misael et Azaria, ou celle de Daniel fût rappelée également. Il n'est donc pas téméraire de placer l'existence de ces prières des jeûnes avant l'année 165.

Ce rituel comportait-il à l'origine la récitation des versets dont il est question d'abord dans la Mischna ? C'est fort peu probable, ne serait-ce qu'en raison du peu de parenté entre ces passages et la prière proprement dite qui en aurait été la conclusion.

II. Le jeûne dans le Livre d'Esther.

Nous venons de dire que la prière est un des éléments essentiels du rite du jeûne. Dans les derniers livres de la Bible, c'en est même la partie principale. Tel est le cas pour les jeûnes, même individuels, mentionnés dans Ezra, Néhémie et Daniel. Or dans le livre d'Esther, il est dit (IV, 3) qu'à l'annonce du malheur qui les menaçait, les Juifs prirent le deuil, jeûnèrent, pleurèrent, se lamentèrent et se couchèrent sur le sac et la cendre. Quand Esther va affronter la mort, elle demande qu'on assemble les Juifs de Suse, et que ceux-ci jeûnent pour elle pendant trois jours. Elle en fera autant avec ses servantes (IV, 16). Or la prise du deuil, les pleurs, les lamentations, l'emploi du sac et de la cendre sont bien les différentes parties de ce rite d'après les livres contemporains de celui d'Esther, mais toujours la prière en est comme le couronnement. L'absence de cet acte essentiel ne saurait être un simple oubli; elle est évidemment voulue [2], soit que l'auteur ait de propos délibéré omis ce détail indispen-

[1] Voir D. Kaufmann, *Revue*, XIV, p. 248.

[2] Wildeboer (dans *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, de Marti) dit aussi que l'absence du nom de Dieu, au verset 16, est voulue, « le jeûne étant la préparation à la prière ».

sable, soit que, par la suite, on l'ait effacé. Ce qui pourrait faire croire à une rature, c'est que ch. IX, 31, il est parlé de *jeûnes* et de SUPPLICATIONS, דברי צומות וזעקתם. Les *jeûnes* (au pluriel) font allusion aux trois jours de deuil dont il est parlé au chap. IV, 3 et 16 ; mais de *supplications* il ne reste plus la moindre trace dans ces versets. Il est bien dit, au verset 1, que « Mardochée, ayant appris ce qui s'était fait, déchira ses vêtements, se couvrit d'un sac et de cendre et sortit par la ville en poussant des cris grands et amers », וזעק זעקה גדולה ומרה, mais si זעקתם du ch. IX, 31, faisait allusion à ces cris, l'affixe pluriel *leurs* ne se comprendrait pas[1]. Ou cet affixe se rapporte aux « jeûnes » צומות, et la phrase signifierait : « les supplications qui accompagnèrent ces jeûnes », ou il se réfère à Mardochée *et* à Esther, qui sont le sujet de la proposition, et dans ce cas l'affixe est incorrect ou révèle une lacune dans le ch. IV. Mais comme le pluriel « les jeûnes » est motivé certainement par les versets 3 et 16, les « supplications » dont il est parlé tout de suite après désignent sans aucun doute celles qui devaient compléter les jeûnes, accomplis à la fois par Mardochée, Esther et le peuple de Suse. De quelque façon qu'on interprète ce mot וזעקתם, il atteste donc que le ch. IV a été amputé.

Dans les lignes qui précèdent nous avons tenu pour avéré que les mots דברי הצומות וזעקתם se rapportent à ce qui précède. C'est l'avis, entre autres, du Targoum I et de *Psaumes Rabba*, XX, 21. Mais ce n'est pas celui de la plupart des critiques modernes. Un pareil désaccord s'explique par l'obscurité du texte, dont voici la traduction littérale : « On envoya des lettres à tous les Juifs des cent vingt-sept provinces du royaume d'Assuérus — paroles de paix et de vérité — pour qu'on observât ces jours de Pourim en leurs temps, comme Mardochée le Juif et la reine Esther l'avaient institué pour eux (les Juifs) et comme ils (les Juifs) l'avaient institué pour eux et la postérité — paroles des jeûnes et de leurs supplications. » Le Targoum, suivi par nombre d'exégètes rend ces derniers mots comme s'il y avait על דברי... « à l'occasion de », « pour rappeler les jeûnes et leurs prières ». Evidemment, dans cette interprétation, on attendrait plutôt « à l'occasion de la délivrance » que « à l'occasion des jeûnes », mais, les jeûnes ayant précédé immédiatement la délivrance, l'inadvertance se conçoit facilement.

[1] La Septante avait aussi ce *leurs*, mais, ayant lu עצתם, au lieu de זעקתם, elle a rendu le mot par « leur résolution » τὴν βουλὴν ἑαυτῶν. C'est ce que n'a pas remarqué M. J. Schefielowitz, qui dit que cette fin de verset n'a aucun sens (*Zur Kritik des griechischen u. des massoretischen Buches Esther*, *Monatsschrift*, 1903, p. 113).

Comment comprennent les commentateurs modernes? Ecoutons l'un des derniers, M. Wildeboer : « On laissa aux Juifs la latitude de jeûner comme et quand ils voulaient, soit le 14 et le 15 Adar, soit auparavant. Les Juifs postérieurs jeûnaient le 13 Adar, parce que Haman avait fixé ce jour pour l'extermination des Juifs. C'est le jeûne d'Esther תענית אסתר. En cela la reine elle-même et Mardochée les avaient devancés, cf. IV, 1, 16). » Au point de vue exégétique, cette explication n'est pas heureuse : il est visible que l'unique complément du verbe לקים, « pour qu'on observât », est « ces jours de Pourim » ; c'est à ce même complément que se rapportent les deux mêmes verbes קים et קימו employés dans la suite du verset. La fin דברי הצומות וזעקתם n'est qu'une incidente, comme les mots דברי שלום ואמת, qui lui font pendant. La Vulgate, qui a suivi le même système, a, au moins, réuni « les jours de Pourim » à cette fin : « et illi observanda susceperunt a se et a semine suo jejunia et clamores et sortium dies », explication singulièrement forcée, mais qui ne faisait pas consister Pourim uniquement en jeûnes.

Mais, outre que ce commentaire fait bon marché de la construction de la phrase, il a le tort, plus grave encore, de négliger complètement les faits. Que dans la pratique les Juifs aient plutôt suivi la recommandation du verset 22 du même chapitre « de faire de ces jours des jours de festin et de joie », on le concèdera volontiers. Seulement restera cette objection capitale : Pourim est une institution récente[1], qui n'est pas séparée par de nombreux siècles de l'époque rabbinique ; le livre qui la prescrit et l'explique n'appartient pas aux temps préhistoriques ; la fête a donc dû à l'époque rabbinique être célébrée comme le veut le livre d'Esther. Or, comment les Pharisiens auraient-ils recommandé ce Pourim - *jeûne*, en l'insérant parmi les jours où le jeûne est interdit, et, puisqu'ils l'ont considéré comme une fête, comment ont-ils si rapidement méconnu ou oublié le caractère de cette solennité?

En outre, comment se fait-il que les rabbins, qui ont consacré un traité entier à la fête de Pourim, *ne disent pas un mot du ou des jeûnes d'Esther*? Il serait superflu de montrer qu'ils en avaient plus d'une fois l'occasion. En tout cas, ils auraient dû le faire en s'occupant de la fête de Nicanor, qui avait lieu le 13 Adar et où le jeûne était expressément défendu. Dira-t-on qu'il y avait sur ce point une différence entre la Palestine et la Babylonie,

[1] Et s'il en fallait une preuve de plus, rien n'est plus significatif que son inscription sur le *rouleau des jours où le jeûne est défendu* (Meguillat Taanit), au même titre que Hanoucca.

qu'en Palestine seulement, où le jour de Nicanor était observé, on ne tenait pas compte de ce jeûne? Mais la Babylonie paraît avoir ignoré encore plus cette institution; or, si la fête de Pourim vient de Perse ou de Babylonie, c'est là qu'on aurait dû conserver la tradition primitive. L'expression « Juifs *postérieurs* » est d'une élasticité trop commode; en fait, c'est dans les *Scheeltot*, ouvrage du VIIIe siècle, qu'il est parlé pour la première fois [1] du jeûne du 13 Adar.

On aurait pu, il est vrai, citer un texte rabbinique confirmant l'interprétation des commentateurs modernes, c'est celui de *Masékhet Soferim*, ch. XXI, 1 (cf. XVII, 4) : On coupe [2] pour Pourim suivant l'usage de nos docteurs *occidentaux*, qui est de jeûner les trois jours de Mardochée et d'Esther en les espaçant : on les observe le lundi, le jeudi et l'autre lundi qui suivent Pourim. Les rabbins palestiniens ici visés en donnaient pour motif la défense de jeûner le 13 Adar, jour de Nicanor (*ib.*, XVII, 4). Mais on aurait tort de vouloir se servir de ce témoignage, car la *Massékhet Soferim*, qui est du VIIIe siècle, atteste justement que l'usage était récent et particulier à la Palestine [3]. Les rabbins palestiniens l'ont évidemment adopté par excès de zèle, comme tant d'autres d'origine *scolastique*, et s'ils l'ont fait, ce n'est pas pour obéir au verset d'Esther, XI, 31, car dans ce cas on l'aurait déclaré obligatoire pour tout le monde, mais uniquement pour ne le céder en rien à Esther et à Mardochée.

Inutile d'ajouter que les deux Talmuds, qui ignorent « les jeûnes de Pourim », ne parlent pas davantage des supplications *spéciales* qui devaient les accompagner.

Ces faits dérangent, il est vrai, la découverte de M. Schwally, que Pourim serait une fête des morts, mais entre des faits et une hypothèse, les esprits terre-à-terre n'hésitent pas.

Voilà pourquoi, ne pouvant rapporter à l'avenir les mots דברי

[1] Section ויקהל : כך פירשו חכמים יום כניסה יום תענית הוא שהקהל מתכנסין ומתענין בר ביג׳ באדר. P. 109*b* de l'éd. de Wilna, cf. p. 108*b*. Voir aussi *Tanhouma Beréschit*. — Cette explication des mots יום כניסה de la Mischna de *Meguilla* par « jour de jeûne » est le résultat d'une méprise incompréhensible, car le contexte montre qu'il s'agit des jours où l'on se réunissait pour la lecture de la Loi, à savoir le lundi et le jeudi.

[2] C'est-à-dire qu'on rompt chaque jour le jeûne.

[3] Au XIe siècle en France, l'usage de jeûner le 13 Adar était déjà établi, mais Raschi permettait en certains cas de le violer, car, disait-il, ce jeûne n'est prescrit ni par la Bible ni par les docteurs; c'est simplement un usage; ce n'est pas la commémoration des jeûnes célébrés par Esther et Mardochée, car ceux-ci eurent lieu en Nissan (cf. *Meguilla*, 15*a*). Les mots d'Esther, דברי הצומות, signifient : « Au souvenir des jeûnes, supplications et malheurs qui avaient marqué ces temps, les Juifs acceptèrent de célébrer les jours de Pourim ». *Schib. Halékhet*, éd. Buber, p. 76*a*.

הצומות וזעקתם, nous nous croyons obligé de les rapporter au passé, aux trois jours de jeûne célébrés par Esther, Mardochée et les Juifs de Suse.

Le mot du ch. IX, 31, וזעקתם serait un vestige qui aurait échappé au reviseur de la teneur primitive de la première partie du livre. Cette remarque aidera peut-être à résoudre — autrement que par l'hypothèse de Schwally ou celle de Jensen — ce problème, signalé depuis si longtemps : l'absence complète du nom de Dieu dans un livre hébreu, et surtout dans un livre destiné à enseigner l'origine d'une fête religieuse. Cette lacune a paru de bonne heure si choquante que l'auteur des additions grecques au livre d'Esther, suivi par Josèphe dans ses Antiquités, s'est donné pour tâche de la combler. Il va sans dire qu'il n'a pas manqué de restituer les prières d'Esther, de Mardochée et du peuple. L'exemple a été suivi par les deux Targoumim. D'après le 1er, Mardochée est averti par Elie qu'il doit prier pour son peuple ; Esther, de son côté, demande que les Juifs de Suse, en outre de leur jeûne, prient Dieu nuit et jour ; elle-même prononce une longue oraison (V, 1). Le second est plus riche en détails ; il s'étend sur le jeûne célébré par Mardochée et ses coreligionnaires et place dans leur bouche le rituel postérieur des jeûnes : עניתי אבינו עניתי. Quant à la prière d'Esther, plus longue encore, elle reproduit, en partie, la formule primitive remaniée ; on y trouve l'équivalent des mots : « Que celui qui a exaucé Hanania, Misael et Azaria..., Daniel..., Jonas... » On sait, d'autre part, qu'une exégèse [1] faisait dire à Esther, en cette circonstance, le Psaume XXII, que les Evangiles font prononcer à Jésus [2].

Resterait à déterminer les mobiles de la revision que nous venons de supposer. Que si on ne les découvre pas, le verset IX, 31, qui se réfère au corps du livre, révèle tout au moins la disparition des scrupules qui ont guidé le rédacteur du restant de la Meguilla.

ISRAEL LÉVI.

[1] Qui se constate déjà au IIIe siècle, voir *Meguilla*, 4 *a* (Josué b. Lévi), 15 *b* (Lévi) ; cf. *Psaumes Rabba*, XXII.

[2] Voir Simonsen, dans cette *Revue*, t. XXII, p. 283, qui cherche à établir un lien entre ces deux exégèses, mais avec une réserve justifiée.

MON NOM EST LÉGION

Dans le célèbre miracle du possédé de Gadara ou Gerasa[1], il y a un détail qui n'a pas suffisamment attiré l'attention des interprètes : c'est le nom collectif « Légion » du démon, exilé par Jésus dans le troupeau de pourceaux qui se noient aussitôt dans le lac de Génésareth.

Ce détail ne se trouve que dans les récits de Marc et de Luc, et il n'y est pas présenté exactement de la même manière.

D'après Marc, c'est au démon que Jésus — après une première invitation, non suivie d'effet, à sortir du malade, — demande son nom. Et celui-ci répond : Mon nom est Légion, car nous sommes beaucoup (καὶ λέγει αὐτῷ· Λεγιὼν ὄνομά μοι ἐστὶν ὅτι πολλοί ἐσμεν). Et un peu plus loin (v. 15) Marc — ou, du moins, une partie des mss. de Marc — appelle le malade « celui qui avait eu le (démon) Légion », τὸν ἐσχηκότα τὸν Λεγεῶνα.

Au contraire, dans Luc, c'est au possédé lui-même que Jésus pose la question : « Comment t'appelles-tu ? » Et l'autre répond : « Légion », parce que (ajoute l'évangéliste) un grand nombre de démons étaient entrés en lui (ὁ δὲ εἶπεν· Λεγιών, ὅτι εἰσῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν).

Chacune de ces deux versions paraît avoir conservé un des traits du récit primitif.

En ce qui concerne le titulaire du nom Légion, c'est à la version de Marc que revient la préférence. Légion ne saurait être un nom d'homme. C'est évidemment le nom du démon, et c'est ce nom seul que Jésus avait intérêt à connaître.

Au contraire, c'est avec raison que Luc place entre parenthèses, comme venant de lui-même, l'explication de ce nom, que notre texte actuel de Marc place dans la bouche du démon : le

[1] Mathieu, VIII ; Marc, V ; Luc, VIII. « Le plus miraculeux des miracles » (Holtzmann). Gadara est la leçon de Mathieu, Gerasa celle de Marc et de Luc (Gergesa n'est qu'une conjecture d'Origène). Aucun ne convient géographiquement. On a proposé d'admettre l'existence d'un second Gerasa dont l'emplacement serait marqué par Kersa sur le lac de Tibériade. J'ai songé aussi à Gabara de Galilée (Josèphe, *Vita*, 25, 45, 47). Il existe enfin une ville de Garada en Gaulanitide (*Ant.*, XIII, 75). Sur cette question, cf. Lagrange, *Rev. biblique*, 1895, p. 512.

démon peut être obligé de dire à Jésus *comment* il s'appelle ; on ne comprend pas qu'il lui explique aussi *pourquoi* il s'appelle ainsi.

Tenons donc pour certain que la source commune de notre Marc et de notre Luc — appelons-la pour abréger le « proto-Marc » — présentait les choses ainsi : le démon interpellé par Jésus, qui pour agir sur lui a besoin de savoir son nom, déclare s'appeler *Légion*, et le narrateur ajoutait la glose : il s'appelait ainsi parce qu'il n'y avait pas qu'un démon, mais une troupe. (Il fallait, en effet, qu'ils fussent nombreux pour peupler ensuite un troupeau de porcs, que Marc évalue à deux mille têtes. Cela suppose deux mille démons, car on n'a jamais entendu dire qu'un démon pût se fractionner entre plusieurs individus, pourceaux ou autres [1].

Entre le texte et la glose, la critique a le devoir de distinguer.

Le nom de *Légion*, en raison même de sa singularité, a tout l'apparence d'appartenir au fonds primitif de la tradition. Si Mathieu ne l'a pas retenu, c'est d'abord parce qu'il abrège beaucoup et rationalise [2] cette histoire, comme bien d'autres ; c'est ensuite sans doute parce qu'il n'a pas compris ce trait, et ne connaissait pas ou n'admettait pas l'explication de proto-Marc.

Quant à cette explication elle-même, c'est-à-dire la glose, il est permis d'en discuter la valeur.

On comprend qu'elle ait paru satisfaisante aux lecteurs, probablement romains, de Marc Le mot légion, latin ou hellénisé, était pour eux un terme courant et qui avait pris peu à peu le sens général de troupe. A la vérité, les exemples que cite Forcellini de ce sens métaphorique sont tous poétiques et, ce qui plus est, tirés de poètes érudits (*Aen.*, VII, 681 ; IX, 368 ; *Arg.*, VII, 573) ; le seul exemple emprunté à un poète populaire — Plaute, *Casina*, Prol. 50 : *sibi nunc uterque contra legiones parat Palerque filiusque* — conserve au mot une saveur technique bien marquée.

Pourtant le seul fait que Marc ait pu proposer l'explication en question suffit à prouver que le mot légion, dans le langage des lettrés et demi-lettrés de son temps, avait dépouillé, si je puis dire, sa connotation exclusivement romaine. On disait « une légion de diables », comme nous disons « une compagnie de perdreaux, un bataillon (ou même un escadron) de jolies femmes ». Le mot *cohors* avait subi une évolution semblable.

[1] En revanche, il y a d'autres exemples d'une pluralité de démons dans un seul homme (Math., XII, 43 ; Luc, XI, 24), mais 2000 est tout de même un peu fort.

[2] Par exemple, en supposant deux démoniaques au lieu d'un seul.

Mais, si cet emploi banal du mot légion est admissible à Rome, à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne, il n'en est pas de même dans le pays et à l'époque où nous ramène l'origine de notre récit. Le pays, c'est évidemment la Galilée ou les cantons limitrophes de la Décapole ; l'époque, c'est, sinon celle même où le miracle est censé se passer, du moins celle où il a été transcrit, recueilli pour la première fois, c'est-à-dire au plus tard la seconde moitié du Ier siècle après J.-C. Or, en Palestine, dans ce temps-là, le mot légion venait à peine de pénétrer dans le langage des populations sémitiques, car c'est seulement à partir de la grande guerre contre Rome (66-70 après J.-C.) que les légions romaines ont fait dans le pays un séjour durable. Le mot ne figure pas une seule fois chez Josèphe, qui emploie toujours l'équivalent grec τάγμα. Le seul texte des Évangiles, en dehors de ceux déjà cités, où il se rencontre (Math., XXVI, 53) lui donne son sens militaire précis : le Christ, arrêtant le bras d'un de ses disciples qui veut frapper les soldats envoyés pour le saisir, s'écrie : « Ne sais-tu pas que je n'aurais qu'à invoquer mon Père pour qu'il m'envoyât aussitôt plus de douze légions d'anges ? » (πλείους ἢ δώδεκα λεγεῶνας ἀγγέλων). De même, dans la littérature rabbinique, où le mot transcrit en hébreu est assez fréquent, surtout au pluriel לגיונות [1], il est presque invariablement pris au sens soit de légions, soit d'armée, de militaires en général. M. Emery Barnes [2] en a noté quelques emplois métaphoriques, mais les sens figurés se rapportent à l'idée de « châtiment » (*Genèse Rabba*, IV, 6 : les eaux du déluge sont comparées à une légion cruelle) ou à celle de « garde d'honneur du Dieu-Roi » (*Exode Rabba*, XXIII, 7 ; *Nombres Rabba*, I, 12 ; XI, p. 89 *a* de l'éd. Wilna) ; jamais *légion* n'est synonyme de « multitude » ou même de troupe en général. A la vérité, M. Barnes croit avoir trouvé un exemple de cette acception ; mais le texte visé (*Genèse Rabba*, XX, 6) comporte une interprétation toute différente. « Il est plus facile, y est-il dit, de nourrir une légion en Galilée, qu'un enfant à la mamelle dans Israël. » Le mot légion est pris ici dans son sens propre, nullement au figuré ; c'est un corps de troupes d'environ six mille hommes, difficile et coûteux à nourrir, comme les Juifs le savaient sans doute par expérience [3].

Il résulte de cette revue rapide que le mot légion n'ayant pas

[1] Cf. Schürer, II³, p. 44.
[2] Art. *Legion* dans le *Dictionary of the Bible* (Hastings)
[3] Rappelons ici que deux localités de Palestine ont pris leur nom *Leggûn* des légions qui y campaient (*Rheinisches Museum*, LXXVII, 633).

encore pris chez les Palestiniens au iᵉʳ siècle ni même au second le sens de multitude, troupe nombreuse *in genere*, le rédacteur qui le premier mit par écrit le miracle de Gadara n'a pas pu avoir en vue cette acception, quand il a donné à son démon le nom bizarre de Légion. Il a dû entendre par là une légion *romaine*, ou, si l'on préfère, l'armée *romaine* en général. Ce n'est donc pas, ou ce n'est donc pas simplement parce qu'il y avait dans l'espèce une « multitude » de diables qu'il a employé ce terme ; il a dû y être déterminé par une raison plus particulière. Or, si nous repassons les circonstances du récit, il n'y a, croyons-nous, qu'un trait qui ait pu suggérer cet emploi : c'est la nature de l'animal — ou du troupeau d'animaux — où va s'incarner le démon, après que Jésus l'a chassé du corps du possédé. Remarquons tout de suite que, dans la pensée du narrateur, cet exil n'est pas une dégradation, un châtiment ; au contraire, c'est sur sa demande que le démon est transféré dans le corps des pourceaux. Voyez Marc, v, 12 : « et les démons dirent à Jésus d'un ton suppliant : envoie-nous dans ces pourceaux, afin que nous entrions en eux ; » Luc, viii, 32 : « et les démons supplièrent Jésus de leur permettre d'entrer dans ces pourceaux. » Mathieu a conservé ce détail (ix, 31) : « Les démons dirent à Jésus d'un ton suppliant : si tu nous chasses, envoie-nous dans ce troupeau de pourceaux. » Entre les pourceaux et le démon Légion il y a donc, selon le narrateur, une affinité, une sympathie évidentes, mais pourquoi ?

L'armée d'occupation de la Palestine, depuis la répression de la première rébellion juive (70) jusqu'à l'explosion de la seconde (132), se composait d'une seule légion, la Xᵉ Fretensis[1], et de quelques troupes auxiliaires. Le légat, chef de la légion, était en même temps gouverneur de la province. Il résidait à Césarée, mais le gros de la légion était concentré à Jérusalem, ou plutôt dans le camp installé sur les ruines de cette ville. Les inscriptions nous apprennent qu'elle eut aussi soit alors, soit plus tard, des détachements dans d'autres villes de la Palestine, notamment à Philadelphie et à Gadara[2]. Ce dernier point mérite d'être noté,

[1] Pour l'histoire de cette légion cf. Borghesi, IV, 224 ; Sulle, *Hist. legionum*, 78 ; Pützner, *Gesch. der Kaiserlegionen*, 250 ; Cagnat, *L'armée romaine au siège de Jérusalem* (*Actes et Conf. de la S. Et. juives*, 1891) et art. *Legio* dans Saglio, p. 1084 ; Schürer, I², 634 et *passim* ; *CIL.* III supp. 6638, 6641, 6651, et diverses notes de Clermont-Ganneau (Ac. Inscr., 1872, 158 ; *Revue arch.*, 1896, 346, etc.).

[2] Titus met garnison à Gadara : Josèphe, *Bell.*, IV, 7, 3. Inscription de Gadara (?) au Louvre (Imp. Caes. Traian. Hadriano Aug. P. P. leg. X Fret. coh. I), Cl. Ganneau, *Recueil*, II, 299. Soldat de la légion, originaire de Gadara : Renan, *Miss. de Phénicie*, 191, pl. xxii, 10.

puisqu'un de nos récits, celui de Mathieu, place la scène de notre miracle — contre toute vraisemblance, il est vrai — sur le territoire des Gadaréniens. On comprend que dans ces conditions l'image et le nom de la légion romaine et particulièrement de la légion Xa Fretensis se soient profondément gravés dans l'esprit des populations de Judée et de Galilée, au point que le mot légion, comme nous l'avons vu, soit devenu dans le langage rabbinique synonyme d'armée en général. Ne connaissant de l'armee romaine que la Xa Fretensis [1], les populations palestiniennes auront tout naturellement étendu à cette armée tout entière les caractères particuliers de cette légion.

Or, parmi ces caractères, le plus saillant était son insigne distinctif. On sait ce qu'il faut entendre par là [2]. Les légions romaines avaient, outre l'aigle qui leur était commune à toutes, un emblème, un guidon particulier à chacune d'elles, et qui, très probablement, figurait sur ses enseignes, ses casques, ses boucliers. Nous connaissons surtout ces types légionnaires par des reliefs et des inscriptions émanés des corps de troupes, par les marques de briques ou de tuiles, par des monnaies exceptionnellement frappées en l'honneur d'une légion ou contremarquées à son usage.

Quelques légions avaient plusieurs insignes ; la Xa Fretensis, si l'on fait abstraction de quelques monuments ou d'interprétation douteuse ou de date trop récente pour entrer en ligne de compte [3], en avait deux : la galère et le sanglier. La galère rappelait le nom de la légion et son origine, le détroit de Messine (*fretum*), où elle avait stationné sans doute au temps du second triumvirat. Le sanglier est un type militaire assez banal, commun à plusieurs autres légions (I Italica, II Adjutrix, XX Valeria Victoria) et qui figurait déjà, à titre d'insigne secondaire, dans les légions avant Marius [4].

Ces deux insignes de la Xa Fretensis sont associés sur plusieurs monuments.

Une monnaie probablement de Sébasté (Samarie), acquise à Jérusalem et publiée en 1869 par M. de Saulcy [5], montre au re-

[1] La VIa Ferrata n'apparaît qu'après la guerre d'Hadrien (Dion, LV, 23).

[2] Domaszewski, *Fahnen im röm. Heere*, 1885; *Thierbilder der Signa*, *Arch. epig. Mitt. aus Œsterreich*, XV, 182; Renel, *les Enseignes* (1903).

[3] 1° Neptune et génie ailé se faisant vis-à-vis sur la pierre de Gadara(?) (Clermont Ganneau, *Recueil*, II, 299, etc.); 2° Taureau sur une monnaie d'or de Victorin au Musée Britannique (De Witte, *Recherches*, etc., p. 101, pl. XXVII, 38) : il semble qu'il y ait là une confusion avec la Xa Gemina (Lenormant, *Monnaie dans l'antiquité*, II, 372).

[4] Pline, X, 4, 16; Festus, p. 297 Ponor.

[5] Saulcy, *Rev. arch.* 1869, XX, 251 = *Num. Terre Sainte*, 1874, p. 83, n° 1 (pl.

vers deux contremarques rectangulaires. L'une, petite et confuse, au bord du flan, a pour type, selon la première opinion de Saulcy, un sanglier, mais plus probablement, d'après Dardel et Saulcy (2e manière), une galère. L'autre, plus grande et plus nette, représente un sanglier hérissé, tourné à droite, et entre les jambes duquel Saulcy s'est imaginé distinguer un dauphin [1]. Au-dessus les lettres L(egio) X F(retensis).

Plus récemment M. Michon a publié [2] deux estampilles de briques, trouvées à Jérusalem dans le cimetière du Mont des Oliviers et qui se complètent l'une l'autre. On y voit le nom de la légion LEG. X. F. encadré entre la galère en haut et le sanglier en bas.

De ces deux types, c'est celui du sanglier qui a dû le plus frapper et scandaliser Juifs et judéo-chrétiens. Il semble d'ailleurs qu'il faille voir en lui l'insigne principal de la légion. En effet, dans la série des monnaies coloniales d'Ælia, nous rencontrons sous Antonin le revers du sanglier marchant, qui paraît bien être une allusion à la Xa Fretensis [3]. Et c'est avec raison que M. Cagnat a reconnu un monument votif de cette légion dans le porc (*sus*) en marbre, qui, selon saint Jérôme, ornait le fronton de la porte dite de Bethléem à Ælia, la Jérusalem romaine [4].

Qu'on se représente maintenant l'état d'esprit des Juifs dévots et des chrétiens judaïsants de Galilée entre 70 et 100 après J.-C. Quand ils voyaient les soldats de la Xa Fretensis promener une image de sanglier perchée sur leurs enseignes [5], ciselée sur leurs casques et sur leurs boucliers ; quand ils les voyaient l'imprimer sur leurs briques, en contremarquer la monnaie locale occasionnellement employée à leur solde; la sculpter, enfin, sur leurs monuments votifs et au portail de leurs corps de garde — comment n'en auraient-ils pas conclu que le sanglier ou le porc (pour le peuple

V, 3). Cf. Cagnat dans Saglio, *Legio*, fig. 4405 ; Cagnat, *RÉJ.*, 1891, p. XLI ; Madden, *Coins of the Jews*, 228 ; Lenormant, p. 372. D'autres monnaies ont simplement la contremarque LXF : bronze d'Antioche (Saulcy, *Num. Terre Sainte*, p. 84, n° 2, pl. V, 4) ; bronze de Sébasté (ancienne collection Ganneau, *ibid.* = Madden, p. 229). Il existe aussi à la Bibl. Nationale des monnaies de Sébasté (de l'an θρ) avec cette contremarque.

[1] Le dauphin *décrit* par Saulcy ne figure pas sur la gravure (par Dardel) de la *Num. Terre Sainte*, mais bien sur le dessin de la *Rev. arch.* reproduit par Sellier dans Saglio. J'ai cherché vainement à retrouver cette monnaie, qui fut vendue par Saulcy à Hoffmann.

[2] *Revue biblique*, IX (1900), p. 101. Saglio-Cagnat, *Legio*, fig. 4428.

[3] Saulcy, *Num. Terre Sainte*, p. 90, n° 17 = Madden, p. 258.

[4] Hieron. ad ann. Abr. 2152 (Eusèbe éd. Schöne, II, 169). Cagnat, *RÉJ.*, XXII, p. XLII.

[5] Sur l'aversion des Juifs pour les enseignes imagées en général, voir Josèphe, *Ant.*, XVIII, 5, 3.

c'est tout un) était l'animal sacré non seulement de la Xe Fretensis, mais de l'armée romaine tout entière, des *legionot* des rabbins [1] ? Et comme ce génie tutélaire, ce *totem* de l'armée romaine se trouvait être en même temps l'animal condamné par la loi de Moïse, l'animal impur et abhorré par excellence, on comprend comment la malignité populaire a pu s'emparer de cette coïncidence pour en tirer une histoire à la fois édifiante et plaisante : le démon Légion, enfermé sur sa demande dans le corps d'un pourceau ou d'un troupeau de pourceaux — je soupçonne que la forme primitive du conte ne mentionnait qu'un seul animal — et se noyant avec lui dans le lac de Tibériade. C'était une manière voilée de souhaiter à tous les diables et les troupeaux de porcs nourris par les païens de la Décapole, et l'odieuse garnison romaine que Titus avait installée à Gadara. Et peut-être la figure même du possédé, chargé de chaînes, qui erre parmi les tombeaux, symbolise-t-elle le peuple juif captif, torturé par ses geoliers romains et aspirant vers sa délivrance. L'histoire, comme bien d'autres du même genre, a dû être racontée d'abord d'un exorciste juif anonyme [2] ; mise ensuite au nom de Jésus, elle a été recueillie par le proto-Marc, qui n'en a plus compris la pointe séditieuse. Et voilà comment la phrase « mon nom est Légion » et le sens figuré de légion lui-même ont fait leur entrée dans le vocabulaire et le langage proverbial de tous les peuples chrétiens.

THÉODORE REINACH.

[1] Grætz, *Monatsschrift*, VI, 394, suivi par Max Grünbaum, *Ges. Aufsätze*, p. 172, expliquait déjà par les insignes légionnaires (texte de Pline et de Festus) la désignation de Rome sous le nom du porc dans de nombreux textes rabbiniques qui se rattachent à Ps., LXXX, 14. Ce précédent m'est signalé par M. Israël Lévi.

[2] Cf. l'histoire d'Eléazar, *Ant. jud.*, VIII, 2, 5, et, en général l'art. *Dämonische* dans Herzog Hauck (Weiss) et Schürer, III³, 295. L'idée de la transposition de miracles juifs au compte du Christ mériterait d'être creusée et rapprochée de ce qui s'est passé pour Socrate, Diogène, Mahomet, etc. : on ne prête qu'aux riches.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XVII

R. NISSIM B. YACOB MOUTAZILITE.

En déterminant exactement les points par lesquels le rationalisme de R. Samuel b. Hofni et de R. Haï se rattache particulièrement au Moutazilisme, M. Schreiner a montré que l'action exercée par les idées moutazilites sur la formation des doctrines religieuses ne s'est pas arrêtée à Saadia, mais s'est étendue aux autres docteurs de la période gaonique[2].

Plus encore que chez les docteurs précités, l'empreinte du moutazilisme est marquée chez le célèbre rabbin de Kairaouan, R. Nissim b. Yacob. Sans doute la grande influence du livre de Saadia suffirait à expliquer les tendances moutazilites de ce talmudiste, mais cette influence a été fortifiée par les relations intellectuelles très intenses existant entre l'école de l'Afrique du Nord et les académies orientales[3], et justement R. Nissim a cultivé ces relations dans une mesure très large ; c'est sans doute par elles qu'il a été mis au courant des progrès de la science du *Kalâm*. Le philosophe pur sang Isaac b. Salomo Israëli avait, un siècle plus tôt, souri au Kalâm, en se plaçant à son point de vue spécial[4]. Les théologiens aimaient à suivre la voie que Saadia avait frayée à l'explication rationaliste des dogmes.

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, p. 1-14; XLIV, p. 63-72; XLV, p. 1-12; XLVII, p. 41-46.

[2] *Monatsschrift*, XXXV, p. 314-319.

[3] Les données spéciales sur les relations existant entre les écoles de l'Afrique du Nord et celles de la Mésopotamie ont été réunies en dernier lieu dans la belle étude de Poznanski, publiée dans le journal הצפירה, 1903 (XXV), n° 3 et 4.

[4] Ce sont les *Moutakallimoun* qu'il critique aussi dans son livre des définitions (Mélanges Steinschneider, p. 139, l. 15). La traduction hébraïque de ce livre les désigna sous le nom de המחולקים. Le mot original arabe correspondant est אלגדליון (*J.Q.R.*, XV, p. 690, ligne pénultième, 691, l. 7), nom que, comme on sait, les philosophes donnent volontiers aux *Moutakallimoun*.

Rapoport a réuni dans sa biographie de Nissim[1] une série d'exemples témoignant de cette tendance générale vers le rationalisme (שקול הדעת) chez le grand talmudiste de Kairaouan, et je me propose d'en donner d'autres. Déjà par le matériel amassé par Rapoport on peut juger de l'intérêt prédominant que Nissim porte à la solution moutazilite des questions théologiques. C'est ainsi que dans un appendice au chapitre IX du traité *Berâkhôth* (imprimé dans le *En-Yaacob*) il insiste sur ce qu'il faut écarter les anthropomorphismes (הרחקת הגשמות) et les assimilations de Dieu (דמוי = تشبيه), et que dans les paragraphes sur les récompenses et les punitions qui ont été incorporés dans le *Séfer hahassidim*[2] — en se basant, il est vrai, sur le Talmud — il attache beaucoup d'importance au problème, agité fréquemment par les Moutazilites, des souffrances du juste et du bonheur de l'impie en ce monde. Il s'y occupe également des souffrances des enfants (יסורים המגיעים לקטנים), ce qui est, comme on sait, une question classique de l'école moutazilite. Il traite ces questions « au point de vue de la raison (מדרך הדעת)[3] » et dans son exposé il donne les réponses moutazilites, que nous connaissons par l'analyse que Maïmonide donne de leur doctrine[4]. Ce qui dans cette matière est désigné par le terme arabe عِوَض (compensation dans le monde futur) et rendu en hébreu chez Ibn Tibbon par גמול et chez les Karaïtes par תמורה, apparait dans la dissertation de R. Nissim sous le nom de תקנה, par exemple : מפני שיש תקנה בדבר זה לעתיד לבוא שהן עתידין לקבל שכר טוב יותר מכשיעור הצער שאירע להם. Cette théorie a, en effet, pénétré très profondément dans les cercles des Gueonim; on parle même une fois des souffrances imméritées des *animaux* tout à fait dans le sens moutazilite[5].

Je crois devoir mentionner, sans toutefois y insister, que R. Nissim, dans l'introduction des narrations consolantes (מעשירות דר"ן) adressées à son beau-père, appuie beaucoup sur la pensée que le malheur du juste et le bonheur du méchant ne doivent pas faire imputer à Dieu d'actions injustes (לחשוב בפועל הקב"ה שהוא

[1] בכורי העתים, XII (1831), p. 36 note 10 et s.

[2] Ed. Wistinetzki, p. 28 et suiv, nos 30-32.

[3] P. 30, l. 13 : ואין בדבר הזה ריחוק הדעת, p. 31, l. ult. מכח הדעת.

[4] *Dalâlat*, III, ch. XVII, no 4; Munk, III, p. 120 et suiv. Nissim insiste (*l. c.*, p. 30, l. 7 d'en bas) sur ce que dans la souffrance des innocents « il y a un bien »; cf. chez Maïmonide la doctrine des Moutazilites : וזה הטוב לאיש הזה... ואנחנו נסכול ההטבה.

[5] *Réponses des Gueonim*, éd. Harkavy, p. 190, no 375. C'est l'opinion attribuée par Maïmonide à « quelques-uns des derniers Gueonim » (*ibid.*, no 5); cf. encore החלוץ XIII, p. 57.

עולה). On n'a sans doute pas besoin d'être Moutazilite pour partager cette opinion. Mais un homme ayant ces idées devait facilement prendre cette pensée pour point de départ d'une série de récits. C'étaient justement les Moutazilites qui combattaient la possibilité de l'injustice (جَوْر = עול) chez Dieu, conception à laquelle, chose curieuse, l'ancienne orthodoxie pouvait fournir des occasions[1]. De plus, R. Nissim se réfère ici pour la justice absolue de Dieu aux « hommes de la raison et de la science » (שכבר נתברר לבעלי השכל והמדע שהקב"ה צדיק וישר אין עול במשפטו).

R. Nissim, comme le montre ce livre d'historiettes dont on ne peut lui contester la paternité, était très familiarisé avec la littérature arabe[2], et il n'y a pas à douter qu'il a jeté un coup d'œil sérieux sur la littérature arabe des Moutazilites qui, de son temps, était cultivée avec ardeur. Il ne se contente pas d'effleurer leurs lieux communs, il s'enfonce dans leurs questions les plus subtiles et s'occupe de les appliquer à des sujets juifs. J'ai en vue surtout la question des *attributs*.

L'introduction de sa *Clef du Talmud*[3] se lit comme une profession de foi moutazilite (*'aqîdah*). Nissim loue le Dieu d'Israël, « qui est sage *dans son essence* et dont la sagesse *n'est pas distincte* de son essence..., qui est toujours *vivant*, non *par une vie* qui lui est accessoire (mais qui est identique avec son essence) ; *tout-puissant non par une force* qui s'est présentée à lui. » Nous voyons ici toute la phraséologie des Moutazilites appliquée aux attributs essentiels, יודע (חכם est un doublet), חי, יכול, par opposition à l'école orthodoxe, qui maintient que Dieu sait par une science, vit par l'attribut de la vie, est puissant par l'attribut de la puissance[4]. Le caractère moutazilite de R. Nissim se manifeste par l'importance qu'il donne au principe ולא הטעין המצות אלא לאחר שנתן הכח והיכולת. « Dieu n'impose ses préceptes qu'après avoir donné la force et la capacité (de les exécuter) ». Les Moutazilites, à l'encontre des écoles orthodoxes, enseignent que « l'imposition de

[1] Voir sur la miséricorde de Dieu mon livre *Zâhiriten*, p. 152 et suiv.

[2] ס' החסידים, commencement du n° 30 : ידענו כי זה העולם מקום המעשה והעוה"ב הוא מקום הגמול. Les deux mondes correspondent à l'antithèse de دار العمل « le lieu d'action » et de دار الجزاء « le lieu de la rétribution » (Djâhiz, *Tria opuscula*, éd. Van Vloten, p. 22, 5). On peut ajouter ce rapprochement à ceux qu'a recueillis M. Gruenbaum (*Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin, 1901), p. 470 et suiv.

[3] המפתח של מנעולי התלמוד, éd. J. Goldenthal (Vienne, 1847). [C'est seulement pendant l'impression de cet article que je remarque que M. Schreiner a déjà signalé ce fait dans une note de la p. 12 de son *Kalâm*.]

[4] Kaufmann, *Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie*, p. 27; Schreiner, *Der Kalâm in der jüd. Litteratur*, p. 11. Sur יודע et חכם, comme équivalent de علم, voir Kaufmann, *l. c.*, note 55.

préceptes dont l'observance dépasse les forces (تكليف ما لا يُطاق) ne peut pas être attribuée à Dieu. Au contraire, Dieu ne prescrit aux hommes rien qui dépasse leur pouvoir ان الله لم يكلّف العباد ما لا يطيقون; (Luc, 11, 46: φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα); il serait contraire à la justice divine (צדק, عدل) de rendre les hommes responsables de choses impossibles [1]. Nissim s'appuie dans cette phrase sur une pensée dogmatique des Moutazilites, dont la terminologie transparaît même dans le texte hébreu (כלל = הטעין). Entre autres détails de moindre portée, tirés de ces lignes d'introduction [2] et reflétant spécialement des tendances moutazilites, j'attacherai de la valeur à la pensée que, selon Nissim, lorsque Dieu accorde des connaissances, il le fait en vertu d'une *grâce* qui est nécessairement inhérente à l'essence divine. On sait combien les Moutazilites insistent sur le point que la législation divine provient d'une *grâce nécessaire* [3].

Ce qui témoigne également de l'importance accordée dans les cercles des théologiens juifs à ces principes dogmatiques, c'est le fait que R. Nissim, imitant les auteurs arabes, qui ont l'habitude de marquer leur doctrine [4] dans les exordes de leurs œuvres, met en tête de son œuvre purement talmudique une introduction dans laquelle il atteste ses tendances moutazilites [5].

Rien ne peut mieux nous montrer combien le Moutazilitisme était ancré chez R. Nissim, que le fait qu'il justifie, dans son ouvrage, une agada talmudique difficile en invoquant une sentence moutazilite, faisant ainsi une sorte de *dèroush* judéo-moutazilite. Il s'agit du passage de *Berakhot*, 32 *a*, dans lequel, en s'appuyant sur le mot biblique de Nombr., XII, 21, ואולם חי אני, on attribue à Dieu la déclaration suivante : משה החייתני בדבריך

[1] Voyez sur cette controverse dogmatique mon *Introduction* (p. 20-21) au « *Livre de Mohammed ibn Toumert* », publié par le Gouvernement général de l'Algérie (Alger, 1903) ; cf. *ZDMG.*, LVII, p. 379, en bas.

[2] Le premier mot de la 6e ligne, אין, doit être supprimé.

[3] Cf. là-dessus Schahrastâni, éd. Cureton, p. 55, l. 12 et suiv. ; p. 57, l. 16 et suiv. ; cf. aussi الأصلح (le salutaire) ou مصلحة, termes qui désignent le point de vue de la législation divine chez les Moutazilites et sont l'équivalent de la théorie du لطف ; voir le texte de Yoûsouf al-Baçîr chez P. F. Frankel, *Ein mu'tazilitischer Kalâm aus dem X. Jahrhundert* (Vienne, 1872), p. 56, l. 3 et suiv. אנשר אלאצלח. Chez R. Nissim les termes correspondants sont (ספר חסידים, p. 30, l. 11) : טרבה ותקנה גדולה. Il attribue ce point de vue à l'institution du jour du Pardon.

[4] Cela va si loin que le bulletin de victoire rédigé par le célèbre secrétaire Ishaq al-Çâbî, après que les Turcs eurent été chassés de Bagdad, commence par un exorde qui a l'apparence d'un abrégé de la théologie péripatéticienne (attributs négatifs, etc.) ; voir Ibn al-Athîr al-Djazarî, *al-Mathal al-sâ'ir*, p. 410.

[5] Cf., par exemple l'introduction de Juda b. Barzil'aï à son commentaire sur le *Sêfer Yeçira* (Berlin, 1885), éd. Mekitzé Nirdamim.

(O Moïse, tu m'as donné la vie par tes paroles), déclaration « qui est l'objet de railleries de la part de ceux qui contestent les paroles des rabbins » (והיו מלעיזים בו עלינו החולקים על דברי רבותינו ז"ל). Il doit s'agir dans ce passage des Caraïtes, qui, dans leur lutte avec le rabbinisme, ont toujours montré beaucoup d'ardeur pour mettre en lumière les anthropomorphismes employés dans les récits agadiques[1] et les révéler aux polémistes musulmans[2]. Cela, d'ailleurs, ne les a pas garantis contre le reproche que leur adressent ceux-ci d'être les anthropomorphistes par excellence[3]. Moïse ibn Ezra, lui aussi, se plaint de ce que non seulement les Mahométans font tort au judaïsme en lui reprochant les anthropomorphismes bibliques[4], mais que la *communauté des hérétiques* (קהל המינים) fait cause commune avec eux d'une manière criminelle et impudente, en se fondant sur les expressions métaphoriques employées dans les sentences rabbiniques pour accuser les docteurs du Talmud d'avoir une conception anthropomorphique de la divinité[5]. Cette *communauté hérétique* est sans doute celle contre les railleries de laquelle R. Nissim veut protéger l'expression talmudique, « donner la vie à Dieu ». Il l'a fait dans un exposé moutazilite d'une complaisante prolixité[6]. Je n'en reproduirai ici que les traits saillants. La suite des idées est la suivante : Dans le verset 16 (מבלתי יכלת) la *puissance* de Dieu est mise en doute par les peuples ; par le fait que Dieu accorde le pardon aux Israélites (v. 20) et les reprend en grâce, il leur montrera de nouveau sa puissance. Mais comme dans l'essence de Dieu les attributs de *puissance* et

[1] Kirkisâni, éd. Harkavy (dans les *Zapiski* de la Société d'Archéologie orientale, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 286 et suiv.

[2] *Jeschouroun*, éd. Kobak, VIII, p. 102.

[3] Schahrastani, éd. Cureton, p. 65, l. 1 : ولقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود لا كلّهم بل في القرّائين منهم اذ وجدوا في التوراة الفاظا كثيرة تدلّ على ذلك.

[4] Dans ces accusations le verset « Adam fut créé à l'image de Dieu » joue un grand rôle. Ce verset est reproduit dans le *hadîth* mahométan. ان الله خلق ادم على صورته. Je saisis cette occasion pour renvoyer sur ce détail à la discussion qui se trouve chez Abû Muhammed ibn al-Sid al-Batalyousi, *Kitâb al-inçâf* (Caire, 1319), p. 120 et suiv.

[5] ערוגת הבשם dans ציון, II, p. 137 (le texte est corrompu) : וגם אנחנו עשוקי משפט מהגוים..... בראותם אלה ההעברות בתורתנו אמרו כי אנחנו מאמינים בגשמות אלה ההעברות ושהן אמתיות והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר להם עלינו תמנענו להדביק לשונם אל חפם במענה נמרץ וחזון נפרץ..... שחולקים עלינו קהל המינים כי גם הם הסכימו עמם על זאת המחשבה הרעה ברוב זדונם ועזות פניהם לדבר גדולות על דבור הקדושים ז"ל בראותם כי הלכו ברוב דבריהם על דרך העברה וכו'. (Cf. Bacher, *Bibelexeg. d. jüd. Religionsphil.* p. 97).

[6] המפתח, éd. Goldenthal, p. 19 *b*. Un court résumé de cet exposé se trouve aussi dans les תשובות הגאונים, éd. Lyck, n° 109, et dans le ס' החסידים, p. 32 à la fin.

de *vie* ne sont pas distincts l'un de l'autre, mais forment une unité inhérente à cette essence[1], la reconnaissance de sa puissance implique implicitement celle de sa vie, tous deux sont inséparables et identiques dans son essence. Comme la reconnaissance de la puissance divine est due à l'intercession de Moïse, Dieu lui donne son approbation en disant: החייתני (« tu as amené la reconnaissance *de ma vie* »). Dans la même pensée, R. Nissim donne aussi au verset du Deutéronome XXXII, 40, le sens suivant: Quand je lève la main vers le ciel (c'est-à-dire que je déploie ma *puissance*) je dis: « je suis *éternel* »; ce qui revient à dire que la puissance et la vie ne sont pas dans Dieu des attributs séparés et à considérer à part, mais des déterminations identiques et uniques de son essence qui est indivisible pour la pensée. Celui qui a appris à connaître dans le deuxième chapitre de l'*Emounot* de Saadia et dans les autres écrits théologiques analogues[2], la théorie moutazilite de l'identité intérieure des attributs essentiels de Dieu, appliquée à la théologie juive, apercevra facilement le *caractère moutazilite* de l'explication subtile de l'Ecriture et de l'Agada donnée par R. Nissim.

Nous possédons également sur l'idée de la *parole divine* une déclaration de R. Nissim qui reflète la doctrine moutazilite. Les Moutazilites répugnaient naturellement à concevoir que l'essence divine émette une parole matérielle. Entre différentes théories par lesquelles ils expliquent la « parole de Dieu », la plus répandue consiste à dire que Dieu *crée* l'attribut de la parole dans un objet extérieur et qu'ainsi la parole créée par Dieu devient perceptible en dehors de lui[3]. A cette idée se sont ralliés les dogmatistes caraïtes, qui, en général, suivent les Moutazilites, et également Saadia. Celui-ci dit[4] : ועניין הדבור הוא שברא דבור הגית באויר אל שמע הנביא או העם. Maïmonide aussi, quoique d'ordinaire peu favorable aux thèses du *Kalâm*, a accepté cette théorie[5]. De là vient la notion très répandue dans la littérature de la parole de Dieu désignée sous le nom de קול נברא. Saadia en a parlé plus en détail dans quelques passages de son commentaire du Pentateuque, dont le contenu est reproduit dans l'ouvrage intitulé מעאני אלנפס,

[1] Cf. Saadia, *Emoûnot*, éd. Slucki, p. 53 : ולא יכול כי אם חי.

[2] Cf le paragraphe IX des *Vingt paragraphes* de David b. al-Moukammiç, chez Juda b. Barzillaï (Commentaire du *Séfer Yeçira*, p. 178 et suiv.), qui y récapitule la doctrine moutazilite des attributs.

[3] Schahrastani, éd. Cureton, p. 30, l. 10 : واتفقوا على ان كلامه مُحْدَث مخلوق في محل

[4] *Emoûnot*, éd. Slucki, p. 54.

[5] *Dalâlat*, I, ch. LXV. Munk, p. 290 ; Juda Halévi chez Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 183, note 145.

faussement attribué à Bahya et qui a été traduit en hébreu par M. Broydé[1].

וקד אומא רבנו סעדיה גאון ז"ל פי כיפיה כטאב אלבארי תעאלי פי ספר ואלה שמות כלאמא הדא מעגאה: אנה חצר אלהוא חתי תשכל וצאר כאנה להגארת[1] ואחרף מקטעה[2] ונגמארת מסמועה מנטומה מן גנס כלאם בני אדם ואצתכאך להואתהם בתקטיע אלהוא נגמאת וכלמאת מן גנס כלאם אלנאס חתי אמכנהם סמאע כלאם אללה.

וכדלך דכר איצא פי תפסיר ויקרא לחצר אלהוא חתי אדא שא אלבארי תעאלי אלכטאב לנבי וחדה ואנא יסמעה גירה מן הו מעה פי וקת אלכטאב ואסתשהד בסמאע שמואל ע"ה אלכטאב וחדה ולם יסמעה עלי הכהן והמא פי מוצע ואחד בל מנע אלהוא מן אן יסמע עלי ה[כהן] ואוצל אלכלאם אלי שמואל וחדה.

D'après cela, Saadia, dans son Commentaire sur l'Exode, a expliqué la parole divine de la manière suivante : Elle consiste dans la compression de l'air, qui produit alors comme des phonèmes et des sons articulés, des tons perceptibles et ordonnés analogues à la parole humaine et à la vibration de la luette, qui fait articuler des sons par l'air ; puis des mots analogues au langage humain, en sorte que les Israélites ont pu entendre la parole de Dieu. — Dans le Commentaire sur le Lévitique il mentionne également cette compression de l'air[4] en disant que, si Dieu veut, il adresse la parole au prophète seul sans qu'un autre l'entende au moment où Dieu parle. Il a pris comme preuve que Samuel a entendu seul le discours de Dieu, tandis qu'Héli n'en a rien perçu, quoique tous deux fussent présents au même endroit. L'air transformé en son a été rendu imperceptible à Héli, et le discours n'est parvenu qu'à Samuel. » C'est ainsi que Saadia se représente la « voix créée ». Il développe la même théorie dans son Commentaire sur le Livre de la *Création*, où, en se référant au passage d'Exode, xx, 3 (le peuple voyait les sons), il ajoute la particularité que les sons émis prenaient dans l'air découpé des formes de lettres qui étaient visibles pour le peuple[5]. R. Nissim s'est rangé à cette opinion, et sur ce sujet un fragment nous a été conservé par l'auteur anonyme à qui nous avons emprunté les

[1] Broydé traduit : מציאות האויר, il a sans doute lu חצר.

[2] *Commentaire sur le Sefer Yeçira*, publié et traduit par M. Lambert, p. 11, l. 7 et suiv., traduction p. 26.

[3] Bibliothèque nationale, ms. hébreu, n° 1340, f° 58 v°.

[4] Ms. להואת.

[5] Ms. מקנעה d'après quoi Broydé, *Les Réflexions sur l'âme*, p. 68, traduit : ראותיות מספיקות.

[illegible] 3. [illegible] *Maqâlat Sâbrîn* arabe qu[illegible] le [illegible] brillent au milie[illegible]eu [illegible] et leur écriture leur a[illegible]ap[illegible]

[illegible] que R. Nissim, à l'instar de Sa[illegible]ac[illegible] « la partie [illegible] de Dieu » à la manière mo[illegible]où [illegible] que les indications résumées ici suffisent à jus[illegible]stif[illegible]

I. Goldziher.

[illegible] m. [illegible] f. 14 v.; Bouyéé, p. 18.

LA FIGURE DE LA SYNAGOGUE

DANS L'ART DU MOYEN ÂGE[1]

Des nombreuses sculptures qui ornent la cathédrale de Strasbourg les plus justement célèbres sont peut-être les statues de l'Église et de la Synagogue. L'une à côté de l'autre se dressent, au portail méridional, la Religion chrétienne, fière, presque souriante de son triomphe, et la Religion juive, humiliée et vaincue; l'une, drapée dans son manteau, couronne en tête, porte un calice, souvenir du sacrifice de la messe ; l'autre, les yeux bandés, sans manteau, serre de sa main droite un tronçon de sa lance, brisée trois fois, tandis que sa gauche laisse pendre les tables de la loi[2]; à ses pieds on voyait encore au XVIIe siècle sa couronne tombée. La puissance de l'Église est ici magnifiquement célébrée. Ces deux statues ne montrent pas seulement jusqu'où pouvait aller l'art rhénan du XIIIe siècle, elles marquent de façon vivante les sentiments d'une époque.

On ne saurait s'étonner de voir apparaître, dans ce grand livre du peuple que sont les façades sculptées des cathédrales, une page qui juxtapose les deux religions. Pour les théologiens du moyen âge, la foi ancienne annonce la foi nouvelle; les personnages, les événements de l'Ancien Testament « préfigurent » ceux du Nouveau. Les artistes aiment à opposer les douze apôtres aux douze patriarches, les quatre évangélistes aux quatre grands prophètes.

[1] Cf. P. Weber, *Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältniss erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge* (Stuttgart, P. Neff, 1894, in-8°). Cet ouvrage comprend en 5 planches et 18 figures dans le texte les principaux types iconographiques de la Synagogue. — Cf. aussi le grand ouvrage des PP. A. Martin et C. Cahier, *Monographie de la cathédrale de Bourges*, 1re partie, *Vitraux du XIIIe siècle* (Paris, Poussielgue-Rusand, 1841-1844, gr. in-fol.) ; en particulier, les pp. 1-72, et les planches d'étude I et IV, où les auteurs, pour expliquer l'un des vitraux où figurent les deux Religions, ont réuni un certain nombre d'exemples iconographiques de la Synagogue (vitrail de Chartres, miniatures de l'*Hortus deliciarum*, etc.).

[2] Autrefois des caractères hébraïques y étaient peints.

Les verriers et les sculpteurs, à la suite des théologiens et des peintres des Catacombes, établissent une concordance quelquefois subtile entre le sacrifice d'Abraham et la passion de Jésus, entre l'érection du serpent d'airain et le crucifiement, entre l'aventure miraculeuse de Jonas et la résurrection ; et sur l'arbre de Jessé se trouvent réunis et le Christ et les générations des rois de Juda dont il était descendu. C'est ainsi que l'art du moyen âge oppose l'Ancienne et la Nouvelle Loi, comme la messe elle-même oppose l'ancien sacrifice légal et le sacrifice du Christ sur la croix. « Lex antiqua novam firmat, veterem nova complet. In veteri spes est, in novitate, fides [1]. »

C'est ainsi, dressée en face de l'Église, que la Synagogue apparaît à Notre-Dame de Paris, le front enserré par un serpent qui lui cache les yeux [2] ; — à Notre-Dame de Trèves, la main sur les tablettes de la loi représentées renversées, la base en haut, par un symbolisme facile à saisir ; — à Saint-Seurin de Bordeaux, une bourse, signe de richesse ou de cupidité, à la ceinture ; — au portail nord de la cathédrale de Bamberg, reposant sur une colonne à laquelle sont attachés un Juif à bonnet pointu et un diable ; — à Notre-Dame de Reims, où elle figure non seulement près de la rose du transept méridional, mais dans un clocheton du grand portail. C'est ainsi qu'elle apparaît dans toute une série de miniatures, de vitraux, de sculptures. Tantôt elle tient en mains un couteau et une tête de bouc, comme dans une miniature de l'*Hortus deliciarum*. Tantôt elle porte un calice renversé, geste qui marque sans doute son mépris de l'Eucharistie, de même que dans cette scène de l'*Oraison dominicale xylographiée* où trois Juifs foulent aux pieds des coupes jetées à terre. Tantôt elle est montée sur un âne, signe de l'entêtement, ou sur un bouc, souvenir de l'ancien sacrifice. On sait assez le rôle que la tradition du moyen âge prêtait aux Juifs dans la passion du Christ : les artistes ne tardent pas à figurer les bourreaux et les soldats romains par des Juifs, et de même ils mettent dans les mains de la Synagogue les instruments du supplice de Jésus :

Fremit Judæa rebellis,
Diræ compar viperæ,
Datque Jesu potum fellis
Cum aceto bibere,

dit un chant de la Passion ; et l'on voit la Synagogue porter le

[1] Paulin de Nole, cité par Weber, p. 25.
[2] Statue refaite au XIXe siècle.

sceau à vinaigre, sur un émail de Troyes, ou la lance, dans un manuscrit de Dusseldorf, ou la couronne d'épines, sur un vitrail de la cathédrale de Châlons-sur-Marne.

Mais parfois à cette figure traditionnelle de femme se substituent d'autres représentations. Dans un manuscrit de Poitiers, par exemple, c'est Moïse qui figure le judaïsme avec les tables et une bannière. Le symbole est quelquefois plus grossier : on connaît ces étranges caricatures de pierre qui semblent ne se trouver qu'en Allemagne, à la fin du moyen âge, et qui montrent une truie nourrissant des Juifs du lait impur du matérialisme[1]. Il est quelquefois plus difficile à saisir : c'est — au grand portail d'Amiens — un arbre desséché avec une hache plantée au milieu du tronc ; ou bien c'est un édifice placé près d'un palmier, d'où sort un troupeau se dirigeant vers un agneau mystique, tandis qu'en face un autre troupeau figure l'Église ; ou bien ce peut être la lune qui symbolise la religion juive, selon saint Augustin : car, de même que la lune emprunte sa lumière au soleil, de même « la Loi ancienne serait inexplicable sans le secours de la Loi nouvelle qui vient lui communiquer » sa clarté[2]. Certains symbolistes raffinés vont plus loin encore. Pour eux, le centurion et le porte-éponge de la crucifixion qui se voient, par exemple, sur un vitrail de la cathédrale de Poitiers, doivent représenter l'Église et la Synagogue : car l'ancienne doctrine est devenue un vinaigre dangereux, et seule l'Église peut verser désormais le vin pur. Pour eux, la Vierge et saint Jean, ou les deux larrons, ne sont pas toujours des personnages réels de la Passion, mais une figuration de la nouvelle et de l'ancienne religion[3].

On pourrait citer encore d'autres représentations d'un symbolisme exceptionnel ; mais c'est sous les traits de deux femmes que l'on trouve le plus souvent personnifiées les deux rivales, avec les caractères, les attributs et les attitudes qu'on leur voit aux portails de Strasbourg, de Paris et de Reims. Il y a cependant un certain nombre de ces représentations féminines d'un aspect dif-

[1] C'est l'explication donnée par A. Otte, *Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters* (5e éd., Leipzig, Weigel, 1883), t. I, p. 494. — Cf. l'explication de P. de l'Ancre (*Revue*, XIX, p. 238-239) ; l'article de D. Kaufmann sur la truie de Wittenberg (*ibid.*, t. XX, p. 269-274) et la note de M. Schwab (*ibid.*, t. XXIII, p. 313).

[2] Crosnier, *Iconographie chrétienne*, dans *Bulletin monumental*, 1848, p. 163. — Pour Barbier de Montault (*Traité d'iconographie*, I, 111), ce symbole s'expliquerait par les changements perpétuels de la Synagogue. Mais l'Église ne reproche-t-elle pas précisément aux Juifs l'obstination de leurs convictions ?

[3] E. Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 249-253.

férent et qui méritent d'être examinées de plus près. C'est un groupe d'ivoires de l'époque carolingienne, travaillés dans la région de la Meuse et de la Moselle, et dont le South Kensington Museum et la Bibliothèque Nationale possèdent quelques types. Ces ivoires présentent généralement comme motif principal un crucifiement entouré de scènes secondaires, et l'Église et la Synagogue y figurent, soit dans une de ces scènes, soit au pied de la croix. Dans la reliure de la Bibliothèque Nationale, la Synagogue est assise sur un trône, drapée dans un long manteau, dont un pan lui couvre la tête et la nuque; d'une main elle tient un objet qui paraît être un instrument tranchant, de l'autre une bannière, signe de puissance; l'Église, debout, marche vers elle : elle porte également un étendard et lève la droite vers le front de son ennemie[1]. Les deux religions se regardent sans sympathie; mais l'ancienne conserve sa dignité devant la nouvelle; ce n'est pas une vaincue; rien n'indique sa déchéance, et, sur l'ivoire du South Kensington, un soldat debout près d'elle semble marquer sa puissance.

Ce type semble fixé vers le IXe siècle. Comment de ce type les artistes en sont-ils venus à celui du XIIIe? C'est que, dans l'intervalle, l'hostilité latente des Chrétiens contre les Juifs a franchement éclaté. A l'époque carolingienne, on trouve dans l'Europe occidentale de grandes communautés prospères et relativement tranquilles. Au XIIIe siècle, la période des persécutions générales a commencé. Au mouvement d'enthousiasme religieux des Croisades correspondent des massacres de Juifs. Au commencement de chaque croisade des juiveries sont saccagées : sur la Moselle et le Rhin, en 1096; en Allemagne, en 1146; en Angleterre, en 1189. Le début du XIIIe siècle est marqué par le pontificat d'Innocent III, la création de l'Inquisition, le concile de Latran, qui impose l'usage déprimant de la rouelle. Le dissentiment religieux se double de rivalités économiques, et les accusations de meurtre rituel, de profanation d'hosties, d'empoisonnement de fontaines se répandent largement.

L'art va refléter les passions populaires. Les artistes vont caricaturer les Juifs, ridiculiser et abaisser la Synagogue. Ils brisent sa bannière et ses tables de la loi; ils lui jettent sa couronne à bas; ils la coiffent du chapeau spécial imposé aux Israélites; ils la dépouillent de son manteau; ils la montrent montée sur un bouc ou tombée à bas d'un âne; un serpent lui bande les yeux, et elle a

[1] C'est au front que le chrétien reçoit désormais le baptême, signe de la nouvelle alliance. « Christi vero populus insignitur fronte, non inguine, lavacro, non vulnere. »

pour compagnon un diable qui lui arrache sa couronne, lui tire une flèche dans les yeux ou l'entraîne en enfer avec la suite de ses admirateurs. Dans une Bible moralisée de la Bibliothèque Nationale, elle est étendue sur le sol devant l'Église debout. Dans la Bible historiée de Jeanne d'Évreux, tandis que Jésus bénit l'Église triomphante, la Synagogue gît à terre, vêtue de noir ; sur elle sont jetés les débris de la vieille loi, représentée par un rouleau couvert de caractères d'aspect hébraïque ; près d'elle, les restes de sa bannière, ornée d'un scorpion. Humiliation suprême : un antiphonaire de Saint-Pierre de Salzbourg la montre un joug à la main, signe de son esclavage. Ce n'est plus seulement l'ancien sacrifice opposé à la messe ; ce n'est plus seulement l'ancienne alliance en face de la nouvelle. Cette femme humiliée, qui se détourne du Christ mourant, n'est plus seulement l'antique judaïsme condamné par Jésus, c'est le judaïsme du moyen âge, rebelle aux démonstrations des docteurs, insensible aux beautés du christianisme. Lorsque le peuple la voyait dressée à la façade des cathédrales, il comprenait qu'elle seule n'entendait rien aux enseignements vivants traduits par la peinture, la sculpture ou même l'architecture du monument. C'est pour que son ignorance éclatât à tous les yeux que les artistes l'avaient mise en si belle place. Vainement, en face d'elle, l'Église faisait défiler, pour la convertir, toute l'histoire du Christ ou — comme à Strasbourg — la fin merveilleuse de Marie. Elle s'entêtait volontairement dans son erreur, et, pour les fidèles, la mauvaise foi de celle qui avait frappé Jésus apparaissait insigne.

On se rendra mieux compte encore du caractère antijudaïque de ces personnifications, en se rappelant que la liturgie et la littérature religieuse expriment la même animosité contre les Juifs. En effet, hors les ouvrages scientifiques ou ceux que les hommes du moyen âge considéraient comme tels, c'est dans la Bible, les écrits des Pères, les hymnes liturgiques que l'art puisait le plus souvent son inspiration. Ainsi, c'est sur de nombreuses citations bibliques que s'appuient les docteurs pour faire de l''Εκκλησία une femme en qui se confondent Ève, la Sainte Vierge et l'épouse du Christ ; et le judaïsme prendra naturellement une figure analogue. C'est dans les Lamentations de Jérémie qu'ils trouvent cette parole de désolation : « Malheur à nous, parce que nous avons péché, nos yeux se sont couverts de ténèbres, notre cœur est devenu triste, et la couronne est tombée de notre tête » : c'est sous cet aspect que saint Thomas dépeint la Synagogue : « Oculis panno ligatis, tristi facie, inclinans caput et corona occidente ». Les hymnes de la poésie religieuse fournissent le même aliment à

l'antijudaïsme. Prudence, saint Ambroise au IVe siècle, Fortunat au VIe déplorent les erreurs où se complaisent les Juifs, et, avec le temps jusque dans les œuvres liturgiques, l'hostilité s'accentue. Au Xe siècle, « Synagoga » remplace dans les textes le mot « Judæa » :

Synagoga pellatur
Colore obfuscata nigerrimo [1],

écrit Notker. Ce n'est pas là une lointaine adversaire, c'est l'ennemie d'aujourd'hui.

Il est tout naturel de penser que ces chants liturgiques, comme les livres des Pères, ont inspiré certains artistes, et sans doute plus d'une miniature ou d'un ivoire du XIe siècle ont là leur origine. Par exemple, c'est peut-être d'un chant d'Épiphanie que vient le joug porté par la Synagogue dans l'antiphonaire de Saint-Pierre de Salzbourg [2]. Mais ces hymnes écrits en latin ou ces écrits que pouvait seule goûter une élite, n'auraient peut-être pas suffi à rendre un symbole, comme celui des deux religions, assez populaire pour qu'il pût figurer si fréquemment au XIIIe siècle au portail des églises. Peut-être — sans accepter entièrement la thèse que défend M. Weber dans son livre, ou plutôt sans attribuer à ce facteur l'importance qu'il y attache — peut-on admettre avec lui que le sculpteur ou le verrier ont parfois trouvé leur modèle dans les représentations scéniques : le peuple qui passait sous le porche des églises n'avait pas lu les symbolistes, mais il avait vu jouer des mystères.

Dans son étude sur les *Prophètes du Christ* [3], M. Sépet a examiné de très près un texte attribué au moyen âge à saint Augustin et connu sous le nom de *Sermo contra Paganos, Judæos et Arianos*. La plus grande partie de ce sermon est dirigée contre les Juifs : le prédicateur s'adresse directement à eux et suppose leurs réponses ; et pour les convaincre de la divinité du Christ, dans un morceau d'allure et de ton dramatiques, il fait défiler les prophètes, Nabuchodonosor, la Sibylle : à chacun d'eux il pose une question, et chacun est censé répondre. Cette idée d'une controverse entre Juifs et Chrétiens était courante au XIIe et au XIIIe siècles :

[1] F.-J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, I, n° 154, p. 209, strophe 3.

[2] In vinum converte aquam
Et legem in gratiam ;
Pro figuris veritas,
Pro jugo tu hæreditas.
Drewes, *Sequentiæ ineditæ*, IX, n° 12, p. 19, cité par Weber, p. 67.

[3] Paris, Didier, 1878, in-8°.

M. Israël Lévi en a indiqué un certain nombre dans cette Revue même [1]. Quelquefois les interlocuteurs sont non plus des hommes, mais les deux religions mêmes, comme dans l'*Altercatio Synagogæ et Ecclesiæ* examinée par M. Lévi dans le même article. Mais il y a un de ces dialogues qui semble avoir été tenu dans une estime particulière : c'est une *Altercatio* attribuée à saint Augustin [2] et à laquelle le nom de son auteur prêtait une autorité spéciale : on y assiste à un procès où, devant un tribunal, l'Église et la Synagogue se disputent la possession de la terre.

Or ces deux textes pseudo-augustiniens ont pris une certaine place dans le développement du drame liturgique. Au moment où l'Église allongea les offices en y intercalant des sortes d' « interpolations liturgiques », le *Sermo* devint une leçon de l'office des matines de Noël. Il était donc *lu*. Qu'on imagine les paroles du prédicateur, les observations des Juifs et les réponses des prophètes lues par autant de lecteurs différents et on assistera à la naissance du drame liturgique, ancêtre de notre théâtre. L'*Altercatio* paraît avoir eu un sort semblable et si elle ne fut pas adoptée par les grandes églises comme le *Sermo*, elle fut cependant admise, semble-t-il, dès le XIe siècle, dans certains diocèses de l'empire carolingien et se répandit surtout en France, en Lorraine et sur le Rhin, pays d'origine des ivoires dont nous parlions plus haut et qu'elle semble avoir directement inspirés.

On ne s'étonnera donc pas de retrouver dans les mystères ces scènes dialoguées qui tendaient à la conversion des Juifs. Dans un drame de Francfort, saint Augustin — dont la présence s'explique naturellement par le *Sermo* qu'on lui attribuait — fait représenter pour les convaincre toute l'histoire de la Rédemption, comme au portail de Strasbourg l'Église montre à la Synagogue l'histoire de Marie. Dans un mystère manuscrit de la Bibliothèque de Munich, saint Augustin apparaît encore, assis entre un groupe de prophètes et un groupe de Juifs conduits par le chef de la Synagogue ; après une discussion sur la conception de la Vierge et un chœur où les Juifs répondent aux prophètes, sont reproduites différentes scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament [3].

On comprendra de même comment dans certains drames apparaissent et discutent l'Église et la Synagogue et comment ces personnages ont figuré d'abord dans les mystères français avant de

[1] *Revue*, V, p. 238-245.

[2] Saint Augustin, *Opera omnia*, dans Migne, *Patrologie latine*, XLII, col. 1131-1140.

[3] Petit de Julleville, *Histoire du théâtre en France, Les Mystères* p. 34-45.

passer dans ceux d'Allemagne. Un exemple connu de ces « tensons » se trouve dans la *Passion Nostre Seigneur*, publiée par Jubinal[1]. Au moment où « Sainte Eglize » vient d'expliquer à Longin le mystère de la rédemption, « Vieille Loy » surgit et l'interrompt :

Tu n'as pas dit la vérité !

« Sainte Eglize » lui demande son nom :

— J'ay pieça nom Synagogue,

répond-elle ; et une discussion commence sur la Trinité et l'Incarnation. « Synagogue » y prend un ton menaçant, odieux au spectateur :

Je te creveray ton œil destre...
Je te turay de ma lance,

dit-elle. « Sainte Eglize » essaie de lui faire lire son livre ; « Synagogue » ne comprend pas et montre à son tour ses tables. La discussion va se prolonger et « Synagogue » produit un nouvel argument, quand un ange l'interrompt en chantant et la déclare vaincue dans la dispute : elle se retire alors aveuglée par le chant qu'elle vient d'entendre.

Notons ces divers « accessoires » : lance, livre, tables. Notons la cécité de la Synagogue. Notons encore dans un petit poème également publié par Jubinal[2], la « Desputoison de la Synagogue et de Sainte Eglise », deux vers pittoresques :

Sainte yglise est vermeille, et synagogue brune...
Sa baniere est brisie, quassées sont ses tables...

et nous voyons apparaître dans la littérature les caractères iconographiques des deux religions : elles portent sur la scène, autant qu'on peut en juger par de rares renseignements, le même costume qu'au portail des cathédrales. La Passion de Donaueschingen décrit ainsi l'entrée de la Synagogue : « In dem kumpt Judea, eine... Küngin, jüdisch cleidet, die hat ein venly (bannière), ist gel (jaune), mit einem schwartzen abgot ». Ces « accessoires » étaient fournis soit par le texte même de l'*Altercatio* attribuée à saint Augustin, soit par la liturgie : c'est ainsi que l'Église tenait en main un calice où, au moment de la crucifixion, elle recueillait

[1] *Mystères inédits du XVe siècle*, t. II, p. 258-261.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 404-408.

effectivement le sang du Christ qu'un « truc » des machinistes du moyen âge y faisait tomber ; et l'on peut même supposer que, durant la dispute, la Synagogue prenait en main ce calice ; d'où peut-être les images de la Synagogue portant le vase sacré [1].

Ainsi, ces statues que la foule voyait immobiles au seuil des églises, elle les avait vues, sous ce même costume, vivre et parler sur la scène : elle se rappelait ce que les deux personnages s'étaient dit et elle comprenait ce qu'ils symbolisaient. Les fidèles savaient interpréter ces sculptures, où le passant d'aujourd'hui n'aperçoit plus qu'une énigme.

Comme l'art, le théâtre manifeste l'antagonisme des deux religions : ils s'expliquent l'un par l'autre, car en admettant une action du metteur en scène sur le sculpteur ou le peintre, on peut admettre une action inverse. Et l'on représentera plus spécialement la « desputoison » sur le parvis ou sur la façade des églises aux époques où l'antijudaïsme sera plus violent. Viollet-le-Duc [2] va même jusqu'à déclarer qu'on n'a sculpté les figures de l'Église et de la Synagogue que là où il y avait des Juifs. Si cette affirmation est évidemment exagérée, elle montre du moins que le grand archéologue se rendait compte des rapports de l'antijudaïsme artistique et de l'antijudaïsme populaire. « Le Moyen Age, dit M. Mâle, a considéré l'art comme un enseignement [3]. » C'est un enseignement particulier que prétendaient répandre ces scènes de mystères, ces vitraux et ces sculptures, inspirées de l'*Altercatio :* la haine du judaïsme, les erreurs du judaïsme, le triomphe de l'Église sur le judaïsme.

Ainsi peut s'expliquer — à la fois par l'influence des écrits sacrés et théologiques, de la liturgie et des mystères et par des raisons historiques — que ces symboles aient paru en grand à l'entrée des cathédrales. Ainsi peut s'expliquer également qu'ils aient tendu à disparaître à partir du XVIe siècle. L'esprit laïc pénètre le drame ; la « tenson » de l'Église et de la Synagogue perd de son importance ; et les deux figures vont, à la fin du XVIe siècle, cesser de paraître dans les verrières ou les motifs de sculpture, au moment où le christianisme se fait plus austère, où le concile de Trente revise la liturgie, où les hymnes allégoriques sont supprimés. Mais cette disparition s'explique par des raisons plus générales : au XVe siècle, les artistes se lassent de traiter d'une manière convenue des sujets traditionnels ; la discipline leur pèse ; ils rejettent le

[1] Voy. plus haut, p. 200.
[2] *Dictionnaire*, t. V, p. 155.
[3] *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. I.

symbolisme avec ses règles systématiques. « L'art [illegible] écrit M. Mâle[1], comme la vieille société chrétienne, [illegible] à peu », et le réalisme remplace le symbolisme [illegible] sujet lui-même va sembler sans grand intérêt. Le protestantisme a surgi et il est vite devenu pour l'Église catholique un [illegible] autrement redoutable que le judaïsme : c'est contre [illegible] qu'elle va diriger tous ses efforts ; la lutte contre les Juifs [illegible] secondaire et l'art s'en désintéresse en même temps. La [illegible] figuration de l'*Attercatto*, signalée par M. Weber[2], est un bas sculpté de 1600.

PAUL HILDESHEIMER.

1. *Ibid.*, p. 86.
2. *Op. cit.*, p. 139.

GLOSES ARABES DANS RASCHI

M. S. Eppenstein a publié, dans cette *Revue* [1], une étude sur les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe dans les Commentaires bibliques de Raschi. Il a dit quelle sorte d'intérêt pouvait s'attacher à ces gloses. Mais pourquoi parler de « l'attitude libérale » des rabbins de la France du Nord ? Le libéralisme n'a rien à faire ici. Il suppose un degré de culture et un raffinement dans les idées que ne connaissaient pas les Juifs de la France septentrionale au XIe siècle : trop sûrs de leur foi pour en être les esclaves, ils n'avaient pas les scrupules timorés des âges suivants, mûris par le temps, les épreuves ou l'éducation philosophique. En veut-on une preuve ? Des Midraschim que Raschi avait reproduits ou expliqués sans sourciller ont choqué plus tard des écrivains, qui les ont adoucis ou combattus, et des copistes, qui les ont modifiés ou supprimés [2]. On connaît aussi les naïves hardiesses, pour ainsi parler, de Samuel ben Méïr, petit-fils de Raschi. Ce n'est pas davantage par rigorisme, comme semble le croire M. Eppenstein, après Geiger [3], qu'un autre de ses petits-fils, Jacob b. Méïr, ou Rabbénou Tam, est hostile aux comparaisons de l'hébreu avec l'arabe : sa critique de Dounasch est inspirée moins par une rigide orthodoxie que par ses théories en matière de grammaire comparée, si l'on nous permet cet anachronisme.

Mais, si la présence de gloses arabes dans les ouvrages de Raschi n'est pas un indice d'esprit critique, elle a de quoi nous surprendre chez un écrivain originaire d'un pays soustrait à l'influence arabe. Certes la légende fait voyager l'illustre rabbin dans le monde musulman, mais c'est la légende. Si Raschi n'a pas

[1] *Supra*, p. 47 et ss.

[2] Voir A. Geiger, *Niteé Naamanim*, Breslau, 1847, partie allemande, p. 11 ; *Parschandatha*, Leipzig, 1855, partie allemande, p. 14 et s. ; *Jüdische Zeitschrift*, t. V (1867), p. 58 et s.

[3] *Parschandatha*, partie allemande, p. 28.

promené sa curiosité dans les pays lointains, a-t-il eu du moins, en Champagne, quelques rapports avec des Arabes ou des Juifs arabes, ou, pour étendre la question et lui donner son véritable sens et son véritable intérêt, la civilisation musulmane a-t-elle exercé directement une influence quelconque sur les Juifs du Nord de la France? On pourrait être tenté de tirer une induction du mot « almemor » ou « almemar », qui désigne, chez les Juifs de certaines régions, l'estrade servant, dans la synagogue, à la lecture de la loi, et qui paraît se trouver pour la première fois chez Raschi [1], qui le donne comme étant le terme usité de son temps pour désigner la בימה (βῆμα) du Talmud. Or ce mot vient sans aucun doute de l'arabe *al-minbar* [2]. M. Berliner croit que ce terme « s'est acclimaté dans les cercles juifs depuis l'établissement des Arabes en Espagne » [3]. Mais il a pu tout aussi bien être introduit dans la France septentrionale par la littérature des Gueonim babyloniens, laquelle y a été, comme on sait, connue de bonne heure. Il faudrait peut-être en dire autant du mot מערוף ou מערופיא, qui désigne, dans les Consultations de R. Guerschom, le célèbre rabbin de Mayence (vers 950-1028), le privilège d'exercer un certain commerce [4], s'il était établi que ce mot est sûrement de provenance arabe [5].

D'un autre côté, Raschi invoque, dans son Commentaire de I Samuel (XIV, 27), une communication de R. Natan l'Ismaélite; mais, outre que l'indication de la source manque dans de bons manuscrits [6], il ne s'agit pas nécessairement d'une communi-

[1] *Sota*, 41 *a*, et *Aboda Zara*, 16 *a* : אלמבראה ; plus exactement *Soueca*, 51 *b* : אלמימבראה.

[2] Freytag, IV, 231 *a*. Cf. A. Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden...*, p. 116 *a*, et *Jewish Encyclopedia*, I, 430 *b*.

[3] *Op. cit.*, p. 135.

[4] Joel Müller, תשובות חכמי צרפת ולותיר, p. 48, p. מט, et p. 58 en haut (où מערופש est une faute).

[5] C'était l'opinion de Rapoport, Introduction des תשובות גאונים קדמונים, Berlin, 1848, p. 7 *b*. Rapoport, se fondant sur la présence du mot מעריפא dans la Consultation n° 151 de ce Recueil, niait qu'elle fût, comme semblait l'indiquer le manuscrit, de Meschoullam ben Calonymos. Mais nous voyons que le même mot se trouve chez Guerschom, contemporain et concitoyen de Meschoullam (voir plus bas). Le vocable en question, qui a passé dans la langue rabbinique postérieure, viendrait, d'après Rapoport, d'un mot arabe signifiant « reconnaissance, notification », quelque chose comme l'hébreu מודעה. Freytag, III, 142 *a*, donne מערוף « beneficium ». Müller, *op. cit.*, p. XXXVII, conteste sans raisons suffisantes l'origine arabe du mot, et propose une étymologie française absolument fantaisiste (cf. Neubauer, *Revue*, III, 135, et *Jüd. Litbl.*, XIII, n° 1).

[6] M. Eppenstein, *l. c.*, p. 54, observe qu'elle ne se trouve pas dans le ms. de Munich. Geiger, qui semble ne pas croire à l'authenticité de cette glose, avait déjà remarqué que Natan l'Ismaélite n'était pas mentionné dans deux de ses manuscrits (*Nitsé Naamanim*, p. 10, note 5 *i*, *f.*) et que Kimhi paraît ignorer cette glose (*Parschandatha*, partie allemande, p. 18).

cation verbale[1]. Dans son Commentaire du Deutér. (XXXII, 24) et dans ses Commentaires talmudiques[2] il reproduit des explications qui lui ont été données au nom de Moïse haddarschan[3]. Dans une Consultation (Müller, p. 9) il sait que les Arabes pratiquaient l'abatage comme les Juifs. Et surtout, dans un passage que nous citons plus loin, il indique une comparaison avec l'arabe qu'il tient de la bouche d'un Juif espagnol. C'est que, déjà au XIe siècle, le monde chrétien et le monde musulman n'étaient plus fermés l'un à l'autre; en particulier, les Juifs des pays de langue d'oïl étaient en rapports avec leurs frères du Midi. S'il n'est rien moins que sûr que Raschi ait correspondu avec la communauté de Cavaillon, dans le Comtat Venaissin[4], nous savons par contre, pour ne citer que deux faits, l'un antérieur, l'autre postérieur à Raschi, qu'on adressait des consultations du Sud de la France à Meschoullam ben Calonymos, établi à Mayence[5], et à R. Tam, qui demeurait à Rameru et à Troyes[6]. Toutefois ces cas isolés et intermittents, même si l'on y ajoute les rapports de Menahem b. Helbo avec un Arabe et ceux de Schemaya, disciple de Raschi, avec un certain Salomon b. Yona, ne suffisent pas à établir le moins du monde que, comme le dit M. Eppenstein en citant ces deux exemples[7], « l'influence qu'exercèrent alors les Arabes sur la France du Nord... fut réelle ».

Quoi qu'il en soit, Raschi ne sort pas diminué de cette constatation; au contraire, c'est précisément parce que la civilisation arabe n'a pas pénétré dans son pays, que les renseignements qu'il demande à l'arabe pour expliquer l'hébreu dénotent en lui un esprit curieux et une intelligence ouverte. Le fait mérite d'autant plus d'être enregistré à son honneur que ce mérite paraît lui appartenir en propre, que ses élèves même et ses imitateurs ne l'ont guère suivi dans cette voie, — et que M. Eppenstein, voulant relever « les comparaisons de l'hébreu avec

[1] Le mot מנסי ne prouve pas toujours des relations personnelles, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, par exemple, M. Epstein dans *Monatsschrift*, t. XLI (1897), p. 465.

[2] *Ketoubot*, 75 *b* = *Nidda*, 15 *a*, *s. v.* כדה טהור.

[3] Voir Epstein, *Mosche Haddarschan aus Narbonne*..., p. 29. — Dans le passage du Deutér., certains mss. portent : R. Juda de Toulouse.

[4] D'après Gross, *Gallia judaica*, p. 591 et s., la ville de קבלון, aux savants de laquelle Raschi écrivit à plusieurs reprises, est Châlon-sur-Saône. Il est à remarquer que Raschi ne fut guère connu dans le sud de la France pendant sa vie ni même aussitôt après sa mort.

[5] Voir Epstein, *Revue*, t. XXIV, p. 151.

[6] Voir J. Müller, תשובות חכמי צרפת ולותיר, p. IX.

[7] *L. c.*, p. 48.

l'arabe chez les exégètes du Nord de la France », a été réduit à les relever chez Raschi tout seul [1].

Si M. Eppenstein a dû se borner à Raschi, il n'a pourtant pas épuisé le sujet. S'étant borné à l'étude des exégètes, il ne s'est pas occupé des Commentaires talmudiques de Raschi. Et pourtant Zunz — Zunz qui fait l'admiration et le désespoir de tous ceux qui veulent glaner derrière lui — avait déjà remarqué que « les Commentaires de Raschi sur le Talmud contiennent beaucoup d'explications bibliques qu'il serait intéressant de réunir et de mettre en regard de ses explications dans le Commentaire de la Bible [2] ». De plus, comme les rapprochements que fait Raschi avec l'arabe n'intéressent pas tant l'exégète et l'arabisant que l'historien du célèbre docteur français, il n'est pas inutile de noter ceux qui portent sur des termes araméens du Talmud.

L'un de ces rapprochements concerne un mot de la langue hébraïque, si tant est que ce mot appartienne à la langue hébraïque : c'est le mot אלקום dans Proverbes, xxx, 31. Cet étrange vocable, qui a mis à la torture la science et l'imagination des commentateurs, est assez souvent traduit, d'après l'arabe, par « le peuple », c'est-à-dire : la levée des troupes, ou, comme nous dirions : le ban et l'arrière-ban. Cette explication a été évidemment suggérée par la syllabe אל, qui fait immédiatement songer à l'article arabe. Or ce rapprochement s'était déjà présenté à l'esprit de Raschi. A la vérité, il a conservé, dans son Commentaire des Proverbes, l'interprétation traditionnelle, qui fait de אל une particule négative. Mais dans un passage aggadique du traité *Sanhédrin*, 82 *b*, où ce mot est appliqué à Dieu, Raschi le traduit : « celui à qui appartient tout ce qui existe », et il ajoute : ונראה בעיני שהתיבה הזארת לשון ערבי שכל פתיחת תיבותיהן אל, « il me semble que ce mot est arabe, car tous les mots arabes commencent par *al* ». Cette glose montre que Raschi ne connaissait pas l'arabe, — ce dont nous nous doutions un peu, — mais qu'un certain nombre de mots de cette langue lui ayant passé sous les yeux, il avait la mémoire assez fidèle et l'esprit assez ingénieux pour noter cette particularité. C'est un curieux exemple de ce qu'il pouvait imaginer quand il était livré à sa propre science, ou, si l'on veut, à sa propre ignorance.

[1] M. Eppenstein remarque (p. 50) que Joseph Kara se borne à reproduire les analogies déjà mentionnées par Raschi. Or, dans une glose attribuée par M. Epstein à Kara se trouve le rapprochement de רפק avec l'arabe, que M. Eppenstein (p. 56) considère comme interpolé dans Raschi. Voir *Magazin*, XIV, 10, et XIII, 176, où sont indiquées d'autres gloses arabes de Kara.

[2] *Zur Geschichte und Literatur*, p. 62.

Mais voici un passage où Raschi s'en rapporte à autrui pour expliquer un mot d'après l'arabe. Dans le traité *Béçah*, 33 *b*, en bas, on trouve le mot מוסתקי, que Raschi traduit par « vase dont les fragments ont été recollés avec de la résine », et il ajoute : ובלשון ערבי קורין אתו מוסתק"י ומדבקין בו קערות חרס הנשברים כך אמר לי ר' שמואל המכונה חסיד מן ברבשט"א, « en arabe ce corps (la résine) est appelé 'מוסתקי et sert à recoller la poterie cassée : c'est ce que m'a dit R. Samuel surnommé le Hassid, de ברבשט"א ». Il s'agit évidemment de l'arabe מצטכא « resina arboris, mastix » [1]. Maintenant, qui est ce Samuel, et d'où est-il ? Zunz ignorait l'un et l'autre [2], mais déjà son traducteur, S. Bloch, avait remarqué [3] que ce personnage invoqué par Raschi devait être le même que le Samuel ha-Hassid de qui R. Samuel b. Méïr, petit-fils de Raschi, qui a travaillé sous la direction de son aïeul, a appris que, dans certaines localités de l'Espagne, on mange, en guise de dessert, des grains de froment grillés avec des noix [4]. Cette communication sur une coutume espagnole confirme l'identification de la ville de ברבשט"א avec Barbastro ou Barbastre, dans la province de Huesca, en Aragon, où nous savons qu'il y avait une communauté juive. La compilation *Or Zaroua* d'Isaac de Vienne, qui reproduit la glose de Raschi [5], orthographie même ce nom de lieu ברבשטד"א, qu'il faut, sans doute, corriger en ברבשטר"א. A ces renseignements empruntés pour la plupart à Gross [6] oserons-nous ajouter une hypothèse ? La ville de Barbastre était connue au XIe siècle dans la France du Nord : en 1064, les Normands, dont on sait les entreprises lointaines, l'avaient enlevée aux Arabes, et cet événement avait assez fait sensation pour inspirer une Chanson de geste qui s'est conservée sous le titre de « Le siège de Barbastre ». N'y a-t-il là qu'une simple coïncidence, ou bien le pieux savant personnellement connu de Raschi et de son petit-fils était-il venu en France à la suite de cette expédition ? On peut émettre cette conjecture sans y attacher plus d'importance qu'elle ne mérite.

Une troisième glose, sans importance celle-là, se trouve dans la Guemara de *Yoma*, 36 *a*. Le Talmud parle, dans ce pas-

[1] Freytag, III, 186 *a*. — Cf. Levy, *Neuhebr. W. B.*, III, 181 *a*, et Kohut, *Aruch completum*, V, 186 *a*. — Le français « mastic » est plus jeune.

[2] *Raschi*, dans sa *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, 1823, pp. 285 et 320.

[3] תולדות רש"י, 2e édition, Varsovie, 1862, p. 24 *a*.

[4] Voir son Commentaire de *Pesahim*, 109 *a*, *in init.*

[5] Edition de Zitomir, 1862, t. II, p. 35 col. *a*.

[6] *Gallia judaica*, p. 125.

sage, de la partie du temple qui était appelée בית החליפות et, où, d'après la Mischna de *Middot*, IV, 7, on serrait les couteaux qui servaient à l'immolation des sacrifices. Là-dessus Raschi remarque : וסכין קרוי חילוף בלשון ערבי, sans dire de qui il tient ce renseignement. Pour le mot arabe, Freytag donne חלף « extremitas securis ; pl. securis magna, vel securis uno capito prædita », et חליף « sagitta multum acuta » (I, 517 *b* et 518 *a*)[1].

C'est encore sans citer la source à laquelle il a puisé que Raschi, dans *Berachot*, 43 *b* en haut, dit sur le mot סמלק : יסמין קורין לו בלשון ישמעאל והוא מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלשה עלין לכל שורה. Le même rapprochement se trouve dans les *Halachot Guedolot*, mais il n'y est pas dit explicitement que le mot יסמין est arabe[2]. Cette glose de Raschi confirmerait, s'il en était besoin, l'authenticité de celle qui se trouve dans son Commentaire de la Genèse, XXX, 14, où דודאים est expliqué par le même mot arabe[3]. Mais ce qui est singulier, c'est que Raschi rend en même temps le mot biblique de ce verset par l'araméen סיגלי[4], et que dans le passage de *Berachot*, comme dans *Sabbat*, 50 *b*, il glose סיגלי par « viole », le vieux mot français que nous avons laissé se perdre après en avoir tiré « violette »[5].

Voici, au contraire, un mot talmudique pour lequel Raschi donne deux gloses concordantes, l'une arabe, l'autre française. Il s'agit du mot חלתית ou חילתית, qui désigne une plante que, d'après

[1] Raschi ne connaît pas le mot חלף qui désigne, dans le judéo-hébreu, le couteau du schohet.

[2] *H*, *Berachot*, VI, p. 10 *d* en haut, dans l'édition de Vienne, 1810. — Il n'est donc pas sûr que Kohut, IV, 279 *b*, *s. v.* כספן, soit fondé à voir dans *Hal. gued.* la source à laquelle Raschi aurait puisé. Cependant il est probable que Raschi a emprunté des mots arabes non seulement aux écrivains du Midi de la France et de l'Espagne, mais encore aux autorités babyloniennes.

[3] *Revue*, XLVII, p. 54. — Ajouter à la note de M. Eppenstein, *ibid.*, n. 1, que Nahmanide combat la traduction de Raschi, et adopte celle d'Ibn Ezra. — Dans *Sabbat*, 50 *b*, Raschi rend le talmudique יסמין par sésame (ce que n'a pas vu Isaïe Berlin), sans invoquer l'arabe, comme le fera R. Nissim Gerundi dans son Commentaire, *ad locum*. — « Jasmin » n'est entré dans la langue française que postérieurement à Raschi et précisément par l'intermédiaire de l'arabe. Cf. encore I. Löw, *Pflanzennamen bei Raschi*, dans *Festschrift Berliner*, p. 242.

[4] D'après l'opinion d'un Amora, dans *Sanhédrin*, 99 *b*.

[5] Cf. la remarque de Akiba Eger. L'explication de Landau, pour qui סמולק et סיגלי désigneraient, aux yeux de Raschi, la même plante (מרפא לשון, dans son édition du Talmud, *ad locum*), est forcée et contraire aussi bien à Raschi qu'à la Guemara. Il n'est pas possible non plus de corriger, dans le Commentaire de la Genèse, סגילי en סמלק, comme le propose Elie Mizrachi dans son Supercommentaire de Raschi. Isaïe Berlin dans son Supplément à l'Aruch (הפלאה שבערוך, Lemberg, 1852, *s. v.* כספן) croit à une glose marginale introduite après coup dans le texte de Raschi. Kohut, qui avait accepté cette solution et supposé un emprunt à l'Aruch (*Aruch completum*, III, 142 *b*), a renoncé lui-même à cette hypothèse (*ibid.*, 279 *b*, *s. v.* כספן). On pourrait relever dans Raschi d'autres traductions inconséquentes, voir par exemple, Tossaf. *Guittin*, 19 *a*, *s. v.* קנקנת.

la Mischna de *Sabbat*, xx, 3, on ne doit pas tremper dans de l'eau tiède le samedi. Raschi dit à ce sujet dans la Guemara, 140 *a* : חלטי"ש בלשון ישמעאל ובלע"ז לזרי"א ושורין אותו בפושרין ושותין אותן המים לרפואה « cette plante, appelée חלטי"ש en arabe et לזרי"א en français, se délaie dans de l'eau tiède, qu'on boit ensuite en guise de remède ».

Le laaz לזרי"א (dans *Aboda Zara*, 35 *b*, et *Houllin*, 58 *b* : לזר"א) est sans aucun doute le même mot que le latin *laser*. Les anciens désignaient sous ce nom une substance résineuse produite par le laserpitium ou silphium et à laquelle ils attribuaient de merveilleuses vertus curatives. Cette plante est aujourd'hui inconnue, mais on a cru depuis longtemps retrouver le laser dans divers genres d'ombellifères, et, plus particulièrement, dans l'assa fœtida. C'est précisément la plante qu'on appelle en arabe חלתית ou חלתיתא [1]. Raschi, ici comme dans d'autres gloses, cite le mot arabe (nous ne savons d'après quelle autorité) à cause de sa ressemblance avec le terme employé par la Mischna.

La même remarque s'applique à une glose de Raschi sur le mot מוקא qui se lit dans *Yebamot*, 102 *b* en haut, et qu'il explique ainsi : קלשונ"ש קשים הם וכן בלשון ערבי קורין למנעלים אלמוק « ce sont des chaussons [2] épais et durs ; en arabe on appelle de même les chaussures אלמוק ». Le mot arabe est clair [3]. Mais il est singulier qu'au bas de la même page, Raschi donne sur le même mot (affecté seulement d'une forme hébraïque et non plus araméenne) une explication et un laaz un peu différents. Peut-être notre glose est-elle une addition, d'ailleurs incomplète, faite postérieurement d'après l'Aruch, qui donne également le mot arabe précédé de l'article [4].

[1] Freytag, I, 416 *a*. Cf. Fleischer dans Levy, *Chald. W. B.*, II, 582 *a*. Obadia de Bertinoro remarque également que le terme de la Mischna a un équivalent en arabe, mais sans dire lequel. On remarquera que Raschi ou plutôt l'auteur qu'il a suivi transcrit le ة arabe par ש (cf. Fleischer, *loc. cit.*). Cf. pour le fond, I. Löw, *loc. cit.*, p. 243. Dans le prétendu Commentaire de Guerschon on trouve לסרא, *Revue*, XLIII, 77.

[2] Levy, *Neuhebr. W. B.*, III, 56 *a*, transcrit « caleçons », mais alors il faut prendre ce mot dans le sens du bas-latin « calcio », chaussure. Cette transcription convient mieux aux formes קילצו"ן, *Yebamot*, 102 *b* en bas, *Guittin*, 25 *a* en haut, et קאלצונ"ש, *Guittin*, 68 *b* en bas (où Landau n'en donne pas moins « chaussons »). Dans *Schebouot*, 31 *a*, on trouve קלצונ"ש.

[3] Cf. Fleischer, *op. cit.*, 567 *b*, reproduit par Kohut, V, 222 *b*.

[4] On sait que, décidément, Raschi n'a pas connu le lexique talmudique de Natan b. Yehiel. — M. Eppenstein considère également comme suspect le mot אלפדאן qu'on trouve dans une ancienne édition du Commentaire de Raschi sur le Pentateuque (*Revue*, XLVII, p. 54, n. 1). Cependant on a vu plus haut la remarque de Raschi sur l'article arabe.

Un léger doute porte également sur une explication du mot סורייקי dans *Aboda Zara*, 4*b* en haut, où on lit ces mots : [1] נוקיי לשון לז כמו חוטין חוטין ולשון ישמעאל קוראין לחוט סוריאק. Comment Raschi conciliait-il ces deux explications : tache et fil ou raie, toutes deux également assurées [2] ? Nous n'en savons rien. Quant au mot arabe, c'est d'après la conjecture de Kohut (*Aruch*, VIII, 168*a*), שראך [3].

Si l'on en juge par cette courte liste, le nombre des gloses arabes dans les Commentaires talmudiques de Raschi est moins considérable encore que dans ses Commentaires bibliques. Cette disproportion se comprend d'ailleurs, car si Raschi s'occupe ici comme là d'expliquer les mots difficiles, il donne naturellement moins de place, dans le Talmud, à la grammaire et à l'étymologie. Au reste, nous ne prétendons pas avoir dressé la liste complète des mots arabes qu'il cite dans ses Commentaires talmudiques : il peut s'en trouver d'autres. Mais il suffit de constater que Raschi ne négligeait aucune des sources et ressources scientifiques dont il pouvait s'entourer ; le fait étant constaté, des exemples plus nombreux n'auront, sans doute, qu'un intérêt de curiosité ou de statistique.

M. Liber.

[1] Sans doute corruption de טק"ש « taches », laaz du même mot dans *Houllin*, 47 *b*. Dans *Berachot*, 7 *a*, on trouve טייש que Landau et Kohut, VIII, 168 *a*, corrigent également en טקש. Ne serait-ce pas « taies », comme dans *Houllin*, 46 *b*, *s. v.* אוכמי אוכמי ? Dans *Nidda*, 51 *a*, *s. v.* מודים חכמים, on trouve le verbe טיי"ר.

[2] Dans *Sanhédrin*, 105 *b*, Raschi explique le même mot par שורות שורות.

[3] Freytag, II, 416*a*, ne donne que le sens particulier de « ductus in herbis viridibus ». Dans tous les passages du Talmud où notre mot se trouve, il est orthographié avec ש, sauf dans celui d'*Aboda Zara*, mais où l'Aruch lit également שרייקא.

UN RECUEIL DE CONTES JUIFS INÉDITS[1]

(FIN)

Peut-être se rappelle-t-on qu'en publiant ici un certain nombre de contes juifs inédits, nous nous étions proposé de les « comparer avec les récits analogues conservés dans la littérature non-juive, et de rechercher où et quand a vécu l'auteur qui les a mis par écrit en hébreu[2] ». La comparaison dont nous parlions devait avoir surtout pour but de retrouver la forme la plus voisine de celle de ces contes. Cette forme était-elle caractéristique de telle région et de telle époque, il y avait beaucoup de chances pour que notre auteur eût vécu dans cette région et à cette époque. Mais nous méfiant, à juste titre, de notre compétence, nous nous étions adressé à un des maîtres les plus universellement renommés pour sa science folk-lorique, lui demandant de vouloir bien procéder lui-même à cette confrontation. M. René Basset — c'est de lui qu'il s'agit —, avec un empressement dont nous lui sommes profondément reconnaissant, nous avait promis son concours et même nous avait envoyé immédiatement les notes que lui suggérait une première lecture de ces contes juifs[3] : le travail complet devait suivre dès que notre savant confrère aurait le loisir de l'achever. Malheureusement d'autres recherches ont absorbé son activité, et nous n'osons plus compter sur l'exécution de sa promesse. L'espoir que nous avions conservé jusqu'ici de pouvoir offrir à nos lecteurs un de ces beaux chapitres d'histoire des contes où la science de M. René Basset se joue avec tant d'aisance, explique que, malgré les mots sacramentels « à suivre » qui terminent le dernier de nos « contes juifs », notre publication soit restée sans conclusion. Cet épilogue nous est fourni au-

[1] Voir *Revue*, t. XXXIII, p. 47 et suiv., 233 et suiv.; XXXV, p. 65 et suiv.
[2] *Ib.*, t. XXXIII, p. 47.
[3] Entre autres un grand nombre des textes dont il va être question.

jourd'hui par une très remarquable étude de M. Emmanuel Cosquin, le savant auteur des *Contes populaires de Lorraine*, sur la *légende du page de sainte Elisabeth de Portugal*[1].

Voici cette légende, telle qu'elle est contée *pour la première fois* dans une chronique franciscaine, publiée en 1562, du frère Marc de Lisbonne[2].

C'était au temps où le roi Dom Denis, mari de sainte Élisabeth, se livrait encore à ses passions désordonnées. Un sien page de la Chambre (*moço da camara*), envieux d'un de ses compagnons à qui la reine confiait la distribution de ses aumônes, parce qu'elle voyait en lui de la vertu et de bonnes mœurs, vint un jour dire au roi que la reine avait une inclination pour ce jeune homme (*que a Raynha lhe tinha affeiçam*). Le roi, effrayé, bien qu'il ne fût pas complètement persuadé, résolut de faire tuer secrètement le page de la reine. Il sortit à cheval, ce même jour, et, passant près d'un four à chaux, il prit à part les chaufourniers et leur dit que, le lendemain, il leur enverrait un page qui leur demanderait en son nom s'ils avaient fait ce qu'il leur avait ordonné : les chaufourniers devaient aussitôt jeter le messager dans le four. — Le lendemain, dès le matin, le roi envoya le page de la reine porter aux chaufourniers le message convenu. Mais, comme le jeune homme passait devant une église, il entendit sonner l'Élévation : il entra et resta jusqu'à la fin de cette messe et de deux ou trois autres qui avaient commencé pendant qu'il était dans l'église. — Durant ce temps, le roi, qui désirait savoir si le page était déjà mort, rencontrant l'accusateur, l'envoya en toute hâte s'informer auprès des chaufourniers s'ils avaient exécuté son ordre. Ceux-ci, entendant les paroles convenues, saisirent aussitôt le messager et le jetèrent dans le four ardent. — Quand le page de la reine eut fini d'entendre les messes, il alla faire aux chaufourniers sa commission, et ils lui répondirent que l'ordre était exécuté. Le roi, voyant le page revenir avec cette réponse, fut tout hors de lui-même. Et, comme il réprimandait le jeune homme et lui demandait où il s'était si fort attardé : « Sire, lui répondit le page, j'ai passé auprès d'une Église, et, « entendant sonner l'Élévation, je suis entré ; et une autre messe a « commencé, et, avant que celle-ci fût achevée, une autre encore, et « j'ai attendu jusqu'à la fin, parce que la suprême recommandation « que me fit mon père mourant fut d'assister jusqu'à la fin à toute « messe que je verrais commencer. » Éclairé par ce jugement de Dieu, le roi abandonna tous ses soupçons.

[1] *La légende de sainte Elisabeth de Portugal et le conte indien des « bons conseils »*, *Revue des questions historiques*, janvier et juillet 1903.

[2] *Parte segunda das Chronicas da Ordem dos frades menores e das outras ordes segunda e terceira, instituidas na igreja per o sanctissimo Padre sam Francisco... nouamente copilada e ordenada dos antigos Liuros e Hystoriadores e memorias da ordem...* Livro VIII, cap. XXVIII, fol. CXCV, v°.

Cette histoire est étroitement apparentée au XIIe de nos contes juifs (t. XXXV, p. 81), que nous reproduisons pour la commodité du lecteur.

Un homme pieux et riche, attaché à la Cour, avait un fils beau de figure et de taille et instruit. A sa mort, cet homme pieux recommanda à son fils de ne jamais sortir de la synagogue depuis le moment où le ministre-officiant se lève pour la prière et commence le *Kaddisch* jusqu'à la fin de la prière. Pareillement, si quelqu'un se lève afin de dire ברכו parce qu'il n'a pas entendu l'office, attends qu'il ait terminé sa prière. C'est ce que j'ai fait toute ma vie, et j'ai réussi dans mes entreprises. De même, si tu passes dans une ville où il y a une synagogue et que tu entendes le ministre-officiant, entre et ne sors qu'après la fin de l'office. Cet homme pieux mourut ensuite. — Le fils était très aimé de tout le monde; il avait une charge à la cour ; c'est lui qui versait le vin dans la coupe du roi et de la reine, qui coupait devant eux le pain et la viande. Ils le chérissaient extrêmement, et lui n'avait que de bonnes intentions. Ce que voyant, le ministre en devint jaloux et il vint dire au roi : « Sire, tu as des yeux et ne vois pas que ce jeune homme est l'amant de la reine. » Le roi se mit en colère et ne voulut pas le croire. Mais à force de lui répéter la chose tous les jours, le ministre finit par lui inspirer de la jalousie. — Un jour, le roi alla voir des ouvriers qu construisaient un four de bois et de pierres pour faire de la chaux. Il dit au chef des ouvriers : « L'homme qui viendra ici demain le premier, tu le prendras et le jetteras sans retard dans la fournaise, sinon c'est toi qui seras puni. — Sire, je vous obéirai. » Puis le roi s'en revint chez lui. — La nuit suivante, comme le jeune homme était de service, le roi l'appela et lui enjoignit d'aller le lendemain matin de bonne heure à l'endroit où l'on faisait la chaux et de dire au chef des ouvriers de bien allumer le feu. Le matin, le jeune homme se leva et monta à cheval. En route, passant devant une synagogue, il entendit le ministre-officiant. Aussitôt il sauta à bas de son cheval, entra dans la synagogue et récita la prière. Après que le hazzan eut terminé, quelqu'un qui n'avait pas assisté à l'office se leva et dit ברכו. Le jeune homme attendit qu'il eût également fini et s'attarda ainsi jusqu'en plein jour. — Le roi manda son ministre et lui ordonna d'aller à l'endroit où l'on faisait la chaux et de demander au chef des ouvriers s'il avait suivi ses instructions. Le ministre se hâta de monter à cheval et il dit au chef des ouvriers : « As-tu obéi à l'ordre du roi ? » Aussitôt on s'empara de lui, on le lia et on le jeta dans le four. Ensuite arriva le jeune homme ; voyant qu'on avait jeté le ministre dans le four, il dit au chef des ouvriers : « Le roi vous fera mourir, s'il apprend la chose. — C'est le roi, dit le chef des ouvriers, qui m'a enjoint hier de jeter dans le four la première personne qu'il m'enverrait, et le ministre est venu le premier. » Le page, de retour auprès du roi, lui demanda pourquoi il avait fait périr par le feu son

ministre. Le roi fut pris d'un grand tremblement et d'une profonde stupéfaction et dit au page : « Maintenant je sais que tu crains Dieu et que ton Créateur t'aime, car voici la calomnie inventée par le ministre au sujet de la reine. J'ai ordonné de jeter dans le feu la première personne que j'enverrais au chef des chaufourniers et je t'ai commandé d'y aller le premier; ensuite j'ai dit au ministre d'aller voir si l'on avait exécuté mes ordres; tu t'es attardé et c'est lui qu'on a jeté à ta place. Maintenant je reconnais ton innocence. »

C'est bien là ce que dit l'Ecriture : « Le juste est délivré du malheur et le méchant prend sa place » (Prov., XI, 8). Voilà pourquoi il faut attendre à la synagogue que le hazzan ait terminé l'office, et même attendre que celui qui n'a pas assisté d'abord à l'office avec les fidèles ait terminé sa prière.

Il est inutile de relever les traits communs à ces deux récits. La seule divergence — qui était forcée — porte sur la nature de l'acte pieux, mais en ce détail même la ressemblance est des plus frappantes : dans la légende portugaise le page attend, non seulement la fin de la messe ordinaire, mais encore celle de deux ou trois autres qui ont commencé pendant sa présence à l'église ; dans le conte juif, le jeune homme reste jusqu'à la clôture de l'office et même jusqu'à celle de la prière commencée par un retardataire.

Il est intéressant, après ce rapprochement, de suivre M. Cosquin dans ses recherches sur l'histoire de ce conte. La légende portugaise se rattache à un groupe *occidental*, qui présente des caractères distinctifs. Martin Strebski, dit *Martinus Polonus* (mort à Bologne en 1278), dans son *Promptuarium exemplorum*, fait de notre conte, lui aussi, une anecdote historique. C'est dans la forêt que le page entend sonner la messe et il s'attarde « parce que le prêtre s'est fait longtemps attendre avant de commencer solennellement une messe en l'honneur de la Sainte-Vierge ». D'autre part, le père ne recommande pas seulement à son fils « de ne jamais négliger d'entendre la messe, quelles que soient les nécessités du moment », mais lui adresse deux autres conseils : « de ne jamais être dans la société d'un envieux et d'un détracteur, et toutes les fois qu'il verra son maître ou sa maîtresse dans la tristesse, de montrer qu'il prend part à leur peine ».

Le conseil relatif à la messe se retrouve deux siècles au moins auparavant dans le *Ruodlieb*, qui paraît avoir été composé par un moine bénédictin de l'abbaye de Tegernsee (Haute-Bavière). Seulement dans ce texte manque l'histoire qui illustre cette recommandation. Par contre, elle figure dans le *Liber de Donis*,

du célèbre dominicain français Etienne de Bourbon, mort en 1261. Mais dans l'*exemple* de ce prédicateur tout conseil a disparu. Il en est de même dans une des *Cantigas* en l'honneur de la Vierge composées par Alphonse X, roi de Castille.

Dans une autre branche de la même famille, « la colère du roi a un autre motif : le calomniateur lui a fait croire que le jeune homme répand partout le bruit que lui, le roi, a l'haleine fétide. » C'est à cette branche, en particulier, qu'appartient la légende de Maïmonide accusé d'avoir tenu le même propos au sujet du sultan et sauvé pour s'être arrêté chez une pauvre veuve, qui le suppliait d'entrer dans sa cabane afin de guérir son enfant.

Le conte du page est devenu également un fait historique chez les Arabes, dès le XIe siècle. Là il offre d'autres variantes : le jeune homme surprend sans le vouloir une favorite, ou la sultane, seule avec un esclave. La coupable, craignant d'être dénoncée, accuse le jeune homme de lui avoir fait d'odieuses propositions. Il est sauvé, non pour avoir accompli un acte pieux, mais pour avoir été arrêté par un obstacle quelconque. Ce trait — l'accusation portée par la femme pour prévenir toute dénonciation — distingue tout un autre groupe de contes *orientaux*, dont quelques-uns ont aussi le conseil relatif à l'assistance à la messe. Tels l'*exemple* du *Synaxaire* russe, à la date du 16 avril, le *miracle* en grec moderne composé par un certain Athanasios Landos, dit Agapios, un conte géorgien, la légende bulgare de saint Jean le Décapité, etc.

Groupe occidental et groupe oriental se rattachent à un conte indien, dont nous empruntons aussi le résumé à M. Cosquin. « Un brahmane a reçu de son père mourant, entre autres conseils, celui-ci : « Ne refuse jamais le repas du matin. » Calomnié auprès du roi son protecteur, le brahmane est envoyé à la mort sans qu'il s'en doute : il doit aller à tel endroit porter à deux hommes apostés ce message verbal : Tout est-il fait ? et les hommes le jetteront aussitôt dans une chaudière remplie d'huile bouillante. Voilà le brahmane en route de grand matin ; or on était au lendemain du jeûne de l'ékadasi (onzième jour de la lune). Le brahmane n'était pas encore loin quand un ami l'invita au repas du douzième jour en lui disant : « Ma pauvre vieille mère n'a pas même pris une goutte d'eau durant tout le onzième jour. Le riz et l'eau chaude pour un bain, tout est prêt. Verse un peu d'eau sur ta tête, récite une hymne et mange une poignée de riz. Si urgente que soit ton affaire, oblige-moi en considération de ma pauvre mère. » Se souvenant du conseil paternel, le brahmane accepte l'invitation, et ce retard le sauve de la mort. »

Chez les Hindous, ajoute M. Cosquin d'après une communication de M. Barth, le jeûne du onzième jour, comme tout autre jeûne, est un *vrata*, un vœu. Quand on *prend* le vœu, il faut l'*accomplir*, et, après l'avoir accompli, le *congédier*, c'est-à-dire le rompre *rituellement*. Cette rupture consiste en un repas *donné à un brahmane*.

On voit, conclut M. Cosquin, qu'à l'origine c'était bien un acte religieux qui formait le pivot du récit.

Il serait superflu de prouver que le conte juif se rattache à la branche *occidentale*, c'est-à-dire *chrétienne*. Non seulement il n'est pas d'origine juive, mais il ne constitue pas un des anneaux de la chaîne de transmission de la légende indienne. En effet, par exemple, comme les fonctions de *page* n'ont d'analogues dans la Bible que celles d'*échanson*, l'adaptateur juif a traduit ainsi l'expression étrangère. Or, dans aucune autre version le héros n'est ainsi désigné.

Que si maintenant nous revenons à la question que nous nous sommes proposé de résoudre, nous pourrons conclure seulement que le rédacteur du conte juif, l'ayant emprunté à la branche *occidentale*, a dû vivre dans l'Europe *occidentale*. Mais peut-on avec la même assurance déterminer la partie de cette région et le siècle où il a vécu ?

On a vu qu'aucun des textes de ce groupe occidental n'offre avec le conte juif autant de ressemblance que la légende portugaise. Or, celle-ci n'est constatée qu'au *XVI*e *siècle*, et le ms. hébreu est sûrement antérieur à cette époque. Prétendra-t-on que l'histoire du page de sainte Élisabeth est une adaptation du conte juif, ce serait absurde : cet intermédiaire est absolument inutile [1]. Il est de toute évidence que l'une et l'autre version dérivent d'une source commune, qui s'est perdue ou qui n'a pas encore été retrouvée. Mais alors il faut renoncer, provisoirement au moins, à tirer de la comparaison de notre conte avec ses similaires le moindre renseignement sur la patrie et l'époque où a fleuri le rédacteur de ces contes.

Aussi bien avons-nous eu tort de parler d'*un rédacteur* de ces contes. En fait, les douze pièces que nous avons extraites du ms. de la Bodléienne, parce qu'elles sont inédites, au moins sous leur forme présente, sont, comme les autres contes et légendes du volume, des morceaux indépendants, pris de gauche

[1] L'adaptateur aurait montré une perspicacité étonnante en retrouvant sous le déguisement juif le *page* du conte occidental.

et de droite. Toutes les fois que la comparaison est loisible, on reconnaît même qu'ils ont été copiés avec une fidélité suffisante. Ainsi la nouvelle, bien connue, intitulée « la belette et le puits » reproduit, dans notre ms., exactement les termes de l'Arouch [1].

Pour certains de ceux que nous avons publiés, il n'est pas difficile de déterminer approximativement leur aire géographique, grâce à quelques indices internes. C'est le cas pour les nos I, II, IV, VIII et X. La platitude du style à elle seule permet de leur assigner pour patrie d'origine la France du Nord-Est ou les bords du Rhin. On n'a jamais écrit aussi gauchement ni en Italie, ni dans la France méridionale, ni en Espagne. Qu'on en juge seulement par l'emploi du mot שום « quelque, aucun » :

N° I : לבקש שום אוהב ; ולא היה לו שום דבר בעולם לפרנסם ; ואל ; בשום עניין ; ולא שום סחורה : n° II ; ולא ראה שום אדם בעולם שום אדם מביא : n° VIII ; אם יש שום אדם נאמן ; תשתתף עם שום אדם אם עשיתי שום טובה שבעולם ; ולא היה לעני שום דבר : n° X ; שום סחורה לשום אדם מכם.

Or justement les gallicismes sont fréquents dans ces morceaux : n° I : חוץ לשער מזאת העיר « en dehors de cette ville » ; n° II : הפקיד מן העיר « le chef de la ville » ; n° VIII : מלכה מן אותה כרך « la reine de cette cité » ; n° X : מושל מאותה עיר, et שר ושליט מאותה עיר « le gouverneur de cette ville »; — n° I : כולו טעון מכסף וזהב « *tout* chargé *d'*argent et d'or »; n° IV : שעונים מיין ובשר « chargés de vin et de viande » ; — n° I : יהי מחול לך על מנת שלא תעשה עוד « qu'il te soit pardonné à la condition que *tu ne le fasses plus* » ; מצטער כל כך כאשר אתה עושה « pourquoi te tourmenter autant que *tu le fais* ? » Ce verbe עשה « faire » est, d'ailleurs, employé fréquemment avec l'acception qu'il n'a qu'en français ou en allemand. Exemples : n° I : ומפני מה אתה עושה כל הצער הגדול הזה « pourquoi te *fais*-tu toute cette peine ? » ויעשה צער גדול « il se *fit* un grand tourment » ; לשאל לו מקרוביהם איך הם עושים « pour lui demander au sujet de leurs parents *ce qu'ils faisaient* (comment ils allaient) (cf. *ib.*, איך היה עושה) ; בטוב הם עושים « ils font bien » (ils vont bien). — N° II : בשום עניין לא אניח

[1] M. S. Krauss vient de publier quelques notes sur cette fable (*Hagoren*, IV, p. 30), qui était déjà connue des docteurs du Talmud. Il s'occupe uniquement du choix de la belette comme témoin d'un serment. Pour le serment par le puits, nous pouvons signaler une référence curieuse. Dans une incantation assyrienne se lisent ces mots : « Que j'aie juré par mon ami et par mon compagnon, que j'aie juré par le fleuve et par le *puits* (*nâri ou boûri*). » François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 21. On voit comme les éléments folkloriques sont souvent anciens.

לילך « à aucun prix je ne *laisserai* pas de partir » ; — מדוע « pour quoi », comme dans l'ancien français avec le sens de *comme* ; ודורא ישיבך מן הכל שתשאל לו « et il te répondra sur tout ce que tu lui demanderas » ; וכל אחד שאל מקרוביו « et chacun s'informa de ses proches » ; — n° IV : מה נעשה מאבינו ששותה הכל « que ferons-nous de notre père qui *boit tout* ? » (c'est-à-dire qui dépense tout à satisfaire sa passion pour la boisson) ; וקרא אצלו « il appela *à lui* » ; — n° VIII : שמע המלך מן חכמתו « le roi entendit parler de sa sagesse (germanisme) (cf. *ib.*, ולא שמע ממני) ; וזכור ממה שציוהו אביו « il se souvint de ce que lui avait ordonné son père » ; - לבקש אשה אחת אחרי שער אחד « de rechercher une femme *d'après* un cheveu » ; n° X : כי אני אוהבת אותך מאהבה עזה « car je t'aime d'un violent amour » ; דודי היה כאן « mon ami fut ici » (gallicisme et germanisme) ; n° XI : ותהיה יורש מכל אשר לי « tu hériteras *de* tout ce qui m'appartient » ; — *ib.* : הרבה בני אדם שהיה מכיר « beaucoup de gens qu'il connaissait ».

L'abondance des gallicismes n'est pas la preuve absolue que ces morceaux ont été rédigés en France, car on sait que la langue vulgaire des Juifs des bords du Rhin a été longtemps le français[1]. Le mélange de quelques germanismes milite plutôt en faveur d'une origine allemande. Or l'influence du français ayant cessé de se faire sentir après le XIVe siècle, on ne peut pas reculer davantage la date de la rédaction de ces morceaux. Si c'est dans la France de l'Est qu'ils ont été mis par écrit, la limite extrême est également le XIVe siècle, puisque après cette période il n'y eut plus de Juifs dans cette région.

En tout cas, le copiste du ms., dont nous ne savons rien, était sûrement soit de France, soit de l'Allemagne rhénane ; autrement il ne se serait pas avisé, comme il l'a fait, de transcrire un glossaire hébreu-français (du XIIIe siècle) ; vraisemblablement il appartient au XIIIe siècle, car d'après M. Ad. Neubauer (*Romanische Studien*, de Boehmer, I, p. 163), le latin qui accompagne ces gloses est d'une écriture du XIIIe siècle, et tout le ms. est de la même main.

Ces contes, à l'exception du n° IV, qui se lit dans le Midrasch, rentrent tous dans le folk-lore général. C'est une preuve de plus de la puissance de ces fictions qui établissaient par-dessus les murailles des ghettos un pont entre les Juifs et le monde extérieur, et c'est aussi l'attestation nouvelle que l'isolement des déicides n'était pas si étroit qu'on l'imagine d'ordinaire.

[1] Voir Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens u. der Cultur der Juden in Frankreich u. Deutschland*, note III.

Le conte du *page* que nous venons d'examiner offre un autre enseignement. M. Cosquin termine son étude par ces mots : « Une observation générale, qui s'applique aussi bien à la légende du *page* qu'à la légende de Barlaam et Josaphat, c'est que les chrétiens du moyen âge, et avant eux les chrétiens orientaux, prenaient ce qu'ils croyaient être leur bien partout où ils le trouvaient. Ils étaient même un peu larges, quand, par exemple, ils acceptaient comme chrétienne l'adaptation de cette légende de Bouddha, tout inspirée par une doctrine de désespérance, absolument opposée à l'esprit chrétien. » La même observation peut être faite à propos des Juifs du moyen âge. L'adaptateur du conte du page n'a pas reculé devant la mention de la *messe* ; l'idée d'utiliser, dans un but religieux, une fiction nettement chrétienne, ne lui a pas paru sacrilège. La même aventure était arrivée, comme chez les chrétiens, à la légende du Bouddha, qui, devenue « l'histoire du Prince et du Derviche », est entrée dans la littérature juive et dont une parabole fameuse a été adoptée par un ancien traité religieux, comme nous avons essayé de le montrer (*Revue*, XVIII, 83 et suiv.) [1].

ISRAEL LÉVI.

[1] *Post scriptum.* — On pourrait être tenté de rapprocher le conseil de notre conte de ces mots d'un docteur palestinien : מימי לא קדמני אדם לבית הכנסת ולא הנחתי אדם בבית הכנסת ויצאתי לי « Jamais personne ne m'a devancé à la Synagogue, et jamais je n'en suis sorti y laissant quelqu'un » (j. *Taanit*, 67 *a* ; cf. *Meguilla*, 27 *b*). Mais ici il n'est question que du zèle dans l'accomplissement d'un devoir religieux ordinaire, tandis que dans le conte il est question d'une œuvre surérogatoire. — T. XXXV, p. 78. Au lieu de : « Je sais ce que tu cherches : tu cherches ta femme pour voir si elle veut venir avec toi ; je vais te montrer où elle est », il faut mettre : « Je sais ce que tu cherches : tu cherches à voir ta femme ; si *tu veux* venir avec moi, je vais te montrer où elle est. » De la sorte, il n'est pas nécessaire de corriger le texte.

UNE CONSULTATION INÉDITE

SUR L'INTERCESSION DES VIVANTS EN FAVEUR DES MORTS

En traitant de *la commémoration des âmes dans le Judaïsme* (*Revue*, t. XXIX, p. 43 et suiv.), nous avons signalé l'hostilité manifestée par beaucoup de rabbins à l'introduction des pratiques de piété en faveur des trépassés. L'opposition était particulièrement vive en Espagne et dans le midi de la France (p. 53 et suiv.), où le rationalisme n'était pas encore réduit au silence. Voici une consultation, inédite à notre connaissance, qui montre la persistance de cette hostilité encore au XIVe siècle. Elle est tirée d'un Recueil de Consultations [1] appartenant à notre excellent et savant ami, M. Elkan Adler, dont la bibliothèque de mss. est en passe de devenir une des plus riches. Malheureusement le nom de l'auteur nous est inconnu ; tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il a vécu après Salomon b. Adret, mort en 1310.

Consulté sur la question de savoir si les aumônes faites en vue des morts sont utiles, il répond tout de suite que cet acte ne saurait avoir aucune efficacité. Les morts sont jugés d'après leurs mérites au moment de leur décès. C'est ce que dit l'Ecclésiaste, IX, 10, verset qui, d'après lui, signifie : « Agis selon tes moyens tout le temps que tu en as le pouvoir, c'est-à-dire de ton vivant, car après la mort on ne peut plus réparer le mal commis. » C'est l'interprétation, ajoute-t-il, donnée à ce verset par Maïmonide. Même enseignement dans le Lévitique (XVIII, 5) : « Ce que devra faire l'homme pour vivre par là » signifie que la vie éternelle est la récompense des seuls actes accomplis par chacun. C'est pourquoi les docteurs du Talmud passaient en revue, au moment de leur mort, les bonnes actions qu'ils avaient pu faire, sachant

[1] Ce recueil est décrit par son possesseur dans *Jew. Quart. Review*, t. XII, p. 143 et suiv.

qu'après leur départ personne ne saurait ajouter à leurs mérites. Ainsi Mar Oukba, récapitulant les sommes qu'il avait distribuées en aumônes, disait : « Mon viatique est mince et le chemin long » (*Keloubot*, 67 *b*). Il se comparait à un voyageur à qui ne pourrait servir ce qu'on lui préparerait dans sa maison, s'il n'emportait pas des provisions. Telle est encore la leçon du Talmud, qui (*Sabbat*, 153 *a*) assimile les hommes à des serviteurs auxquels un roi a confié ses vêtements royaux : Quand il les réclamera subitement, que diront ceux qui les ont souillés ? Il est évident que rien ne servira à ceux qui sont en dehors du palais de vouloir les laver, celui qui les porte étant dans le palais même. Un autre passage du Talmud révèle la même conception (*Taanit*, 11 *a*) : Au moment de la mort, tous les actes de l'homme viennent s'aligner devant lui, et il est obligé de reconnaître qu'il les a vraiment accomplis ; il doit même signer son aveu. Il est donc jugé sur ce qu'il a fait et non sur ce que feront d'autres pour lui après sa mort. Dieu montre ainsi sa justice. C'est encore ce que dit David (Ps., XLIX, 8) : « Le frère ne rachètera pas son frère », et ce que montre l'apologue des trois amis mentionné dans le Pirké R. Éliézer (ch. XXXIV)[1]. La doctrine est donc une et ne laisse place à aucune obscurité.

Il est vrai que d'autres passages des écrits talmudiques semblent la contredire. L'auteur alors les prend l'un après l'autre en essayant de les concilier avec son opinion. Ce sont pour la plupart ceux que nous avons discutés dans notre article (p. 50 et suiv.). Il s'arrête surtout sur le texte du *Sifrè* (voir p. 52 de notre article), qui paraît le plus favorable à la thèse contraire.

Le *Sifrè*, on se le rappelle, commentant ces mots du Deutéronome, XXI, 8 : « Pardonne à ton peuple que tu as sauvé », dit que la phrase « pardonne à ton peuple » vise les vivants, et le mot « que tu as sauvé », les défunts. Nous avons cité à ce propos une parole de Senior Cohen Cédek ainsi conçue : « J'ai appris qu'il est écrit dans un Midrasch : « Pardonne à ton peuple », c'est-à-dire aux vivants, « que tu as sauvé », c'est-à-dire aux morts, *lesquels sont pardonnés par l'argent des vivants* ». Ce rabbin, ajoutons-nous, proteste contre cette addition (*Schiboullé Haléket*, éd. Buber, p. 60). Ici c'est un certain rabbin Schemaria qui déduit du *Sifrè* la justification de l'usage contre lequel s'élève notre auteur.

Nous ne suivrons pas celui-ci dans son interprétation des passages que nous avons déjà pour la plupart commentés. Nous avons

[1] Voir *Revue*, XVIII, p. 83 et suiv.

voulu seulement montrer la vitalité de la résistance opposée par certains rabbins espagnols, au XIVe siècle encore, à une pratique populaire jugée irrationnelle et qui devait finir par devenir quasi-universelle.

ISRAEL LÉVI.

שאלת מהו לידור צדקה בשביל מתים שכבר מתו דיועיל להן כדה שיעשה בשבילן אחר מיתתן.

תשובה אין ספק בדבר כי לא יועיל ולא יציל מדה שיעשה בשביל אדם אחרי מותו כי כל אדם נדון לפי מה שהוא בעת מותו כי לפי מעלתו והשגתו כשתפרד גופו מנפשו ישיג מעלה ויזכה לאור באור החיים ואין לה תוספת מעלה ותועלת במה שיעשו אחרי כן להועילו ולהצילו מצרתו, וכבר אמר מבאר זה הענין בחכמתו כל אשר תמצא ידך ככחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה, ואמר כל אשר תמצא ידך בעודך חי שיש לך כח להשיג מעלות עשה ועל דרך שאמרו רבותינו פרק שואל[1] עשה בעודך בידך ר"ל שיש בידו לעשות צדקה ולקיים התורה והמצות יאמרו כי לא יועלינו מה שיעשה אחריו בעבורו ועל זה הזהירו ואמרו בעודך בידך כאו' כל אשר תמצא ידך ככחך עשה שתשתדל להוציא זמנו בקיום התורה ובתועלת נפשו ולא יוציאנו בדברים גשמיים ונתן טעם לדבר כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשואל (sic) יאמר אי אפשר לעשות מעשה לתקן אחר המות את אשר עותו גם חסרון לא יוכל להמנות ולהשלים לו חשבון המעלות אשר יחסר לו ואם מת כסיל ובער אי אים' לו אחרי כן להשיג דעת וחכמה לעלות נפשו בשאול אשר הוא הולך, ועל זה אמר החכם במסכת אבות יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, וכתב הרמב"ם ז"ל זה הלשון כבר ביארנו בפרק העשירי מסנהדרין שאין אחר המות תוספת ולא שלימות ואמנם ישלם האדם ויוסיף מעלה בזה העולם ואל זה רמז שלמה באו' כי אין מעשה ודעת וחשבון בשאול אשר אתה הולך שמה אבל על ענין ההוא אשר ילך האדם עליו ישאר לעולם וזה צריך שישתדל האדם בזה הזמן הקצר ולא יאבד זמנו אלא בקנות המעלות לבד מפני שהפסדו מרובה אחרי שאין תמורה לו ואין לו תקנה אלו הן דבריו ז"ל דברים שהשכל מעיד עליהם ולא יטה מהם רק המתפתה אחר הנמנע. וכבר ביאר ז"ל יותר מזה בפרק חלק והנה החכם ביאר כל זה הדרך קצרה ואמר כמתמיה אם אין אני מי לי שאי אפשי' להשלים נפשי ולהקנות לה מעלה על ידי זולתי וזו היא דעת תורתינו השלמה

[1] *Sabbat*, 153 *a*.

באו׳ ית׳ אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ובזה הקבלה האמתית שחיים אלו הן חיי העולם הבא יאמר כי כשיעשם האדם חיו יחיה החיים האמתיים לא על יד מעשה זולתו, ועל זה היו רבותינו מפשפשין בשעת מיתתן פרטי מעשיהן וחשבון כמה מעות פזרו לצדקה כדי שישלימו חקם במעשיהם בחייהם כי לא יועיל להם מה שיעשו אחרים אחריהם בעבורם, כמו שבא פרק מציאת האשה[1] על מר עוקבא כי קא ניחא נפשיה אמר להו אייתו לי חושבינא דצדקה חזא דהוה כתיב ביה שבעה אלפי דינרי סינאקי אמר זודאי קלילא וארחין רחיקתא וכו׳ יאמר כי ידמה להולך בדרך רחוקה שאם לא יביא צדה לדרך לא יועילו כל אשר יכינו לו בביתו כי אין האיש בביתו הלך לדרך מרחוק[2] לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון, ככה לא יועילו להצילו הולך לבית עולמו חסר מעשים טובים כל מה שינתן לצדקה בעבורו, ומה מאד הפליגו רבותינו ע״ה פרק שואל[3] במה שדרשו באו׳ בכל עת יהיו בגדיך לבנים שהמשילו למלך שמסר בגדי מלכות לעבדיו יש מהן נזהרין להיותם נקיים וזכים ולבנים בכל עת כי יאמרו כלום יש חסר בית המלך כלום מי יודע אם יבקשנו פתאום, ויש מהן שאינן נזהרין שלא יחושו שיקראו פתאום ומלכלכין אותן, והנה אין ספק שאם בגדיהם שעליהם מלוכלכים והם נקראים בבית המלך ועצורים בחצר המטרה כאשר המשל נמשך אי אפשר לאחרים אשר אינם שם לנקות אותם גם כי ירבו בורית ונתר למחוץ לבית המלך אין להם שום צד והחבולה לנקות הבגדים הצואים אשר על האנשים הכלואים בית המלך למדנו מתוך המשל הזה דעת רבותינו שאי איפשר להועיל לאדם אחרי מותו לא בצדקה שתנתן בעבורו ולא בשום צד וזולת זה לא ידמה המשל לנמשל ועל זה הרחיבו ואמרו בפרק ראשון של תענית[4] הצור תמים פעלו וכו׳ בשעת פטירתו של אדם כל מעשיו נפרשים לפניו כך עשית ביום פלו׳ והוא רואה וחותם שנא׳ ביד כל אדם יחתום ולא עוד אלא שאומר יפה דתנחומי (*sic*), ואמרו כי במות האדם יראו מעשה צדקתו עליהם אין להוסיף ואי אפשר לישר את אשר עותו וזהו החתום שרואה וחותם כי לפי מעשיו הנמצאים בשעת מיתתו הוא נדון כי לא יכופרו עונותיו בזבח ומנחה חסד וצדקה אשר יעשו בעבורו, ית׳ השופט הקיים שאין לפניו לא עולה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד, וכבר ביאר דוד המלך ע״ה ואמר אח לא פדה יפדה איש יאמר כי אין לו שום צד ברשות״ו לפדותו להצילו מצרת גהינם ולהעלותו משאול תחתיה וכמו שכתוב בפרקי ר׳ אליעזר ב׳ אהובים יש לו לאדם בחייו ואלו הן בניו ובני ביתו וממונו ומעשיו הטובים בשעת פטירתו של אדם מכניס את בניו ואת בני ביתו וכו׳ והוא מכניס את מעשיו הטובים ואומר להם בבקשה מכם באו והצילוני

[1] *Ketoubot*, 67 *b*.
[2] Prov., VII, 19.
[3] *Sabbat*, *ib*.
[4] *Taanit*, 11 *a*.

מדין המות הרע הזה והן משיבין אותו לו עד שלא תלך הרי אנו מקדימין אותך לפניך שנ׳ וצדקה תציל ממות וכי יש צדקה שתציל ממות אלא ממות רע וכ׳ יאמר כי אי איפשר לפרש דעת שלמה שצדקה תציל ממות לעולם כי אין אדם אשר לא יראה מות אך דעתו שתציל מייסורי גהינם שהן רעים ממות, ואם כן מה שהביא ר׳ אליעזר את לא פדה יפדה איש לומר שאין יכולת ביד החיים לפדותו בעתו שאין בידם כח להציל נפשו מגהינם לא בצדקה ולא בשום צד, ודומה לתבאר זה בתכלית הביאור, ויש לי להביא מקצת דברים באו בדברי רבותינו נראין בתחילת העיון כסותרין דבר זה ויש לי לישבן אחרי ראותי דעתם ע״ה למה שכתבתי מסכמת גם כי אין צריך להאריך אחר שבא ברבריהם הדבר מבואר באמרם [1] מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מה שנראה כסותר הוא אמרם בספרי [2] כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מכאן שיש כפרה למתים וכתב הרב ר׳ שמריה ז״ל מכאן שנודרין צדקה בשביל המתים וחוץ מכבודו שאין להוכיח כן מאותה שבספרי שכבר הרחיבו וביארו זו בפרק ראשון של הוריות [3] ובמס׳ תמורה פרק יש בקרבנות [4] דמייתי׳ התם כיוצא בו אמר ר׳ יוסי הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עולה לה׳ אלהי ישראל פרים שנים עשר וגו׳ ואמר רב יהודה אמר שמואל על ע״ז שעבדו בימי צדקיה והא אין כפרה למתים אמר רב פפא כי אין כפרה בחד אלא בצבור יש כפרה מנא ליה לרב פפא הא אלימא מדכתיב חתת אבותיך היו בנוך אי הכי אפי׳ ביחיד נמי אלא טעמא דרב פפא דכתיב כפר לעמך ישראל אשר פדית שאין ת״ל אשר פדית מה ת״ל אשר פדית ראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים הנה הביא ראיה לדברי רב פפא שאמר כל יחיד אין לו כפרה לאחר מיתה אבל לרבים יש להם כפרה מיהא דאמרינן בספרי אשר פדית אלו יוצאי מצרים וא״כ בטלו דברי הרב ר׳ שמריה ז״ל שלמד ממנה דנודרין צדקה בשביל מתים שהרי רב פפא הסכים שלא נאמר אלא בשביל רבים ואף בשביל רבים מסיק בגמרא דאין להם כפרה אלא בגרירא דחיים דהוא דהוו רובא דהא מקשה התם עלידה דרב פפא ממאי דילמא משום דאכפר להו להני אכפר להו להני אלא הכא מי הוו חיים אין מיהודה הוו דכתיב ורבים מהכהנים הלויים אשר דאו את הבית הראשון וכו׳ ומנלן דרובא הוו דכתיב ואין העם מכירים קול תרועת שמחה וגו׳ אלמא משמע שאין כפרה למתים אלא בגרירת חיים והוא שיהיו חיים רוב, והכי אשכחן פק׳ דזבחים [5] אמר רב משום רב מני חטא׳ ששחטה על מנת שיתכפר בה כשרה אין כפרה למתים ולימא מת בעלמא דכו׳ וכן מצינו פרק הגוזל קמא [6]

[1] *Aboda Zara*, 3 *a*.
[2] *Sifrè*, p. 112 *b* de l'éd. Friedmann.
[3] *Horayot*, 6 *a*.
[4] *Temoura*, 15 *b*.
[5] *Zebahim*, 9 *b*.
[6] *Baba Kamma*, 110 *a*.

הידה מעלה את הכסף ואת האשם ומת הכסף ינתן לבניו ופי׳ רשי׳ ז״ל הכסף ינתן לבניו של גזלן דהא זכה בידה ממיתת הגר אלא דבעי למעבד השבה כי היכי דתהוי לידה כפרה אשבועתידה והשתא תו ליכא כפרה כיון דמיתה ליה, ואלמלא שהרב ר׳ שמריה ז״ל השודה צדקה להקרבת חטאת לא היה לי להביא אותה סוגייא שבמס׳ הוריות דלא דמי אהדדי כלל שהרי שכיב מרע שנדר צדקה נותנין לי (sic) אותה אחר מיתתו ואם הפריש חטא׳ ומת תמות ואינה קריבה אלא לפי שהרב ז״ל רצה להוכיח מהתיא דעגלה ערופה שנודרין צדקה בשביל המתים הבאתי מה שידובר בה המלמדנו בהפסד, והנה ענין צדקה דומה לשאר קרבנות שאם נדר ומת יביאום יורשים ויקריבום חוץ מחטאת ואשם כאמרם[1] האשה שהקריבה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה ונחלקו פרק ראשון מקדושין[2] אם הפרישתה אם לא גם במס׳ מנחות פרק התודה[3] אמרו שאין היורש סומך בקרבן אביו, למדנו שקרב אחרי מותו אף מצדקה כן אם נדר בחייו מביאין אותה אחר שמת, אבל אין נודרין ונותנין בשבילו אחר שמת כשם שאין נודרין ומביאין קרבן בשבילו שאין כח ביד הבאים אחריו להועילו כלום, ומה שבא באגדת חלק[4] אבא לא מזכה ברא ברא מזכה אבא ומביא לשם אין מידי מציל אין אברהם מציל את ישמעאל ואין יצחק מציל את עשו שנראה מתוך זה שהבן מציל את אביו במקצת וכמו שנראה במעשה דר׳ עקיבא[5] וכמה שבא בק׳ דקדושין[6] הידה אומר דבר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא אלא כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו והני מילי תוך שנים עשר חדש וכו׳, הרי שהצריכו לבן לומר כן מפני שימצא אביו תועלת בכך להקל ענשו כל זה אמת ומשפט שהדין כך הוא נותן כי אחר שהוא נטע צדיק עץ חיים עושה פרי הצדיק יצדיק לרבים יש לו שכר אמת יצלנו מרעתו במקצת כאשר תצילנו צדקה שנדר לתת אחרי מותו אבל אין לו דרך אחרת של הצלה בכל מה שיעשה בשבילו אחריו, והצריך לבאר הוא מה שבא בפרק הקנא[7] והמלך לאט את פניו ויזעק המלך בקול גדול הני תמנה זמנין מאי מינהו שבעה אסקוה משבעה מדורי דגהינם וחד לאתויי לעלמא דאתי הנה שהאב זכה את הבן ימצא מקום להצילו בתפלתו, ונראה שעם היות שהאב ארנו מציל את בנו הציל דוד את אבשלום מפני שאבשלום נטרד על שמרד באביו עד שרדפו וזלזל כבודו והנה התורה

[1] *Mischna Kinnim*, II, 5. Lire שהביאה.

[2] *Kiddouschin*, 13 *b*.

[3] *Menahot*, 93 *a*.

[4] *Sanhédrin*, 104 *a*.

[5] *Kalla Rabbati*, II (dans l'édition du Talmud de Wilna); *Tanhouma*, d'après *Menorat Hamaor*, Kelal I, Ner I, Hélek II, Pérek I; *Hibbour Maasiot*, qui dérive de *Tanhouma*; *Or Zarou'a*, II, p. 22 de l'éd. de Zitomir. C'est à tort que le *Mordekhaï*, *Hilkhot Tefillin*, 441, croit cette histoire empruntée au *Pirkè de R. Eliézer*. Le *Kolbo*, 114, f° 133 de l'éd. de Venise, 1556, a supprimé le nom d'Akiba.

[6] *Kiddouschin*, 31 *b*.

[7] *Sota*, 10 *b*.

נתנה רשות לאב למחול על כבודו באומרם [1] הרב שמחל על כבודו כבודו מחול ועל זה מצא דוד להצילו ולהתפלל עליו להביאו לחיי העולם הבא, עם היות שהמקלל את אביו והמכהו בחבורה נדון בנפשו ואין כח ביד אביו להצילו גם כי ימחול לו עכ"ז דין שמים הידה להקל עונשו של אבשלום במחלת האב בהתפלל עליו, ומה שבא בחגיגה [2] על ר' יוחנן שאמר על אחר אי קנטא ליה ביד מאן מרמי ליה מין וכשמת פסק עשן מקברו הטעם לפי שאחר הרבה לעסוק בתורה והוסיף והגדיל עוד למד דעת לחכמים ומתורתו למדו היה מן הדין להצילו כאשר הוא ראוי לבן שיציל את האב :

[1] *Kiddouschin*, 32.
[2] *Haguiga*, 15 *a–b*.

DOCUMENTS RELATIFS AUX JUIFS D'ARLES

On sait assez ce que l'histoire des Juifs doit à l'étude des archives notariales; les quelques documents réunis ici pourraient montrer une fois de plus, s'il en était besoin, quels renseignements fournirait un examen méthodique des registres de notaires. Ce n'est là que le résultat de quelques heures de recherches [1], mais nous craignons de n'avoir de longtemps l'occasion de compléter ces indications et on nous excusera de publier tel quel ce court « voyage paléographique ».

Le simple dépouillement de l'un de ces registres pour une seule année — le registre de Bernard Pangonis, pour 1431 [2] — suffira à rappeler quelle source constitueraient ces textes pour l'histoire de la communauté d'Arles. Nous y avons joint un certain nombre d'actes dont l'indication nous a été fournie soit au hasard des recherches, soit par un recueil de notes réunies par un érudit local, Jean-Didier Véran, notaire à Arles de 1801 à 1833 [3]. Malgré ce qu'une telle liste a d'incomplet, elle permet d'entrevoir toute l'activité déployée par les Juifs [4].

[1] Il est vrai que la tâche m'a été facilitée grâce à l'amabilité de M. Dayre, bibliothécaire, de M. Gautier-Descottes, notaire, et surtout de Me Martin-Raget, qui a très gracieusement mis son bureau et ses archives à ma disposition.

[2] Conservé chez Me Martin-Raget. Les registres de Pangonis de 1437, 1458 et 1461, de G. Raymundi, de 1446 et 1453 également conservés chez Me Martin-Raget et que nous avons parcourus fourniraient de même une foule de procurations et d'obligations où interviennent des Juifs.

[3] Ce répertoire, qui a été copieusement utilisé par les historiens locaux, comprend trois volumes : le premier formé de notes prises dans les registres notariaux, le second d'extraits d'archives de l'évêché, du chapitre, de Montmajour, etc. ; le troisième a pour titre « Dépôts publics étrangers à la ville d'Arles ». Les actes qui nous intéressent sont presque tous dans le premier volume. — Voyez du même auteur les *Annales de la ville d'Arles*, recueil chronologique de notes et extraits, publié par M. Fassin dans le *Musée, Revue arlésienne*, années 1873-1876. Il y est fait assez fréquemment mention d'événements relatifs aux Juifs. Ces indications ont été pour la plupart utilisées dans un précédent article sur ce sujet et ne sont pas relevées ici.

Cette liste ne mentionne naturellement pas les actes dont il a été question longuement dans la *Revue*, t. XLI, p. 62 sqq., ni ceux qui sont publiés *in extenso* à la suite de cet article; elle ne comprend que des actes notariés

1361-1362. 3 février. Transaction entre la femme et les enfants de Cresque Durant.

Etude de Me Arnaud. Reg. de P. Bertrandi, 1361, fo 76 vo.

1380. 27 novembre. Election des baylons.

Répertoire Véran, I, p. 22.

1386-1387. 1er janvier. Autorisation donnée à un Juif par le juge d'Arles de connaître de la légitimité d'un mariage juif. (Reg. d'*extensa*, d'A. Olivari, 1390, fol. 62.)

Ibid., I, 2e partie, p. 2.

1391-1392. 6 février. Cession faite à la communauté juive par Pierre d'Aiguières, héritier d'A. de Clavet, sa grand'mère, des redevances que les Juifs fournissaient à sa grand'mère. (Reg. A. Olivari, 1391.)

Ibid., I, 2e partie, p. 3.

1399. 25 octobre. Lettres patentes de Louis II de Provence donnant à Guillaume de Roer ou Rovère une pension de 10 florins sur les Juifs d'Arles. (Reg. A. Olivari, 1399, fol. 5.)

Ibid., I, 2e partie, p. 21.

1417. 26 août. Tutelle des enfants de Jacob Bonsenhor, alias de Belle.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. Pangonis, 1421, fol. 22-23.

1421. 7 octobre. Tutelle des enfants de Mosse Bonafe.

Ibid., Reg. Pangonis, 1421, fol. 147-149.

1422. 14 juin. Autorisation donnée à une Juive de divorcer pour incompatibilité d'humeur. (Reg. Pangonis, 1422, fol. 49.)

Ibid., I, 2e partie, p. 267.

1424. 12 avril. Transaction entre deux Juifs pour partage d'héritage.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. Pangonis, 1424, fo 10 vo.

— 12 juin. Constitution de dot de Vitale, fille d'Astruc Tamain, Juif de Marseille.

Ibid., Reg. Pangonis, 1424, fol. 36 vo.

1424-1425. 5 janvier. Acte d'association de deux Juifs pour la fabrication du savon. (Reg. B. Pangonis, 1425, fol. 107.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 269.

1425. 27 avril. « Il conste que Juffet de Colono, Juif, avait construit une planche où se trouvait un trou par lequel tous ceux qui y passaient s'engloutissaient. » (Sans indication de registre de notaire.)

Ibid., I, 2e partie, p. 261.

1428. 16 décembre. Statuts de la communauté juive. (Reg. B. Pangonis, 1428, fol. 140.)

Ibid., I, 2e partie, p. 274.

— 21 décembre. Quittance donnée par Jean de Fleurs, d'Arles, à la communauté juive, d'une somme de 50 florins, en compte sur un emprunt de 200 florins.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. de Pangonis, 1428, fo 141 vo.

— 21 décembre. Délai de remboursement accordé par Jean de Fleurs à la communauté juive pour l'emprunt ci-dessus.

Ibid., fol. 142.

— 24 décembre. Délai de remboursement accordé par Martin-Pierre de Stella et Jean Vallenqui à la communauté juive pour un emprunt de 600 florins.

Ibid., fo 143.

1429. 30 juin. Testament de Bondion de Saint-Paul, Juif. (Reg. A. Olivari, 1429.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 50.

1430. 15 décembre. Transaction entre le procureur des pauvres de Saint-Lazare et Salomon Dieulosal Profach relativement à un legs fait aux pauvres par Jean Reynaud, débiteur de Profach.

Etude de Me Arnaud. Reg. de Bertrandi, 1430, fo 49 vo.

1430-1431. 28 février. Election des baylons. (Reg. B. Pangonis, 1430, protoc. 121.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 278.

1431. 6 avril. Obligation envers Meyr Vital.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. B. Pangonis, 1431, fol. 3 vo.

— 7 avril. Constitution de dot de Reine, fille de Salomon Vivas.

Ibid., fol. 5 vo.

— 9 avril. Quittance de Jean Rogier à Crescas Orgier.

Ibid., fol. 8.

— 24 avril. Obligation par Guillaume Ayrole, laboureur, à Ruben Vital père.

Ibid., fol. 12.

— 24 avril. Obligation par Monet Grassin à Vital de Béziers (?).

Ibid., fol. 13.

— 30 avril. Obligation envers Jacob Samuel Mosse et Vital Ruben père.

Ibid., fol. 15.

1431. 2 mars. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 16.

— 2 mars. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 21.

— 17 mars. Obligation envers Crescas Calhi et Vidal Ferrier.
Ibid., fol. 22.

— (15) juin. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 26.

— 12 juin. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 29 v°.

— 14 juin. Obligation envers Bonastruc Jacob.
Ibid., fol. 30.

— 18 juin. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., 1 fol. 31.

— 24 juin. Obligation envers Abram de Nîmes et Astruc de Meyreuil.
Ibid., fol. 32 v°.

— 10 juillet. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 36.

— 5 août. Achat de vignes par Bonosa, fille de Bonet Avigdor et femme de Vidas Ferrier.
Ibid., fol. 42.

— 7 août. Obligation envers Cassive, veuve de Bonet Avigdor, et Ruben Vital père.
Ibid., fol. 42 v°.

— 7 août. Convention entre Ysac Nathan, Bondion de Saint-Paul et Vital Astruc, baylons de la communauté juive d'Arles, d'une part, et Guimet Bernard d'Arles, d'autre part, chargeant ce dernier de la perception d'une taxe levée sur les Juifs de la ville pour le remboursement d'une dette de 1.070 florins souscrite par la communauté à Jacques et Antoine Pellegrini, d'Avignon. Bernard recevra 20 florins de commission.
Ibid., fol. 43.

— 21 août. Quittance donnée à Vidas Ferrier.
Ibid., fol. 50 v°.

— 24 août. Obligation envers Cresque Orgier.
Ibid., fol. 51 v°.

— 27 août. Obligation envers Vital Astruc.
Ibid., fol. 52 v°.

— 4 septembre. Obligation envers Bonastruc Jacob.
Ibid., fol. 58 v°.

1431. 5 septembre. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 59.

— 7 septembre. Obligation envers Vidas Ferrier.
Ibid., fol. 60.

— 11 septembre. Obligation envers Mosse de Villeneuve.
Ibid., fol. 60 v°.

— 19 septembre. Obligation envers Vidas Ferrier, médecin.
Ibid., fol. 63.

— 27 septembre. Obligation envers Ruben Vital père et Astruc de Meyreuil.
Ibid., fol. 65.

— 1er octobre. Obligation envers Ruben Vital père.
Ibid., fol. 67.

— 8 octobre. Obligation envers Vidas Ferrier et Cassive, veuve de Bonet Avigdor.
Ibid., fol. 71 v°.

— 10 octobre. Quittance donnée par Honorat Bladier à Vital Astruc. Obligation par Honorat Bladier à Vital Astruc.
Ibid., fol. 72 v°.

— 10 octobre. Obligation envers Aron de Nîmes et Duranton Dieulosal de Beaucaire.
Ibid., fol. 74.

— 18 octobre. Bonjues Carcassonne, Juif, par procuration de Vital Astruc de Carcassonne, médecin, donne une vigne en métayage.
Ibid., fol. 77.

— 22 octobre. Cregudon Cohen donne une vigne en métayage.
Ibid., fol. 78.

— 22 octobre. Obligation envers Abram de Nîmes et la femme de Duranton Dieulosal de Beaucaire.
Ibid., fol. 78 v°.

— 25 octobre. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 83.

— 26 octobre. Obligation envers Aron de Nîmes et Bonjues Durant Dieulosal.
Ibid., fol. 83.

— 5 novembre. Obligation envers Vital de Béziers (?)
Ibid., fol. 84.

— 7 novembre. Obligation envers Bonosa, fille de Bonnet Avigdor (?)
Ibid., fol. 88 v°.

1431. 8 novembre. Transport d'obligation en faveur de Jacob Salomon.
Ibid., fol. 89 v°.

— 9 novembre. Quittance donnée à Moyse Vital.
Ibid., fol. 90.

— 12 novembre. Obligation envers Vital Astruc et Ruben Vital.
Ibid., fol. 92.

— 12 novembre. Obligation envers Aron de Nîmes.
Ibid., fol. 93.

— 12 novembre. Obligation envers Vital Astruc.
Ibid., fol. 93.

— 19 novembre. Obligation par Mordecays Salomon de Carcassonne, médecin à Aix, à Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 99 v°.

— 30 novembre. Obligation envers Ruben Vital.
Ibid., fol. 105.

— 3 décembre. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 105 v°.

— 3 décembre. Obligation envers Vital Astruc et Aron de Nîmes.
Ibid., fol. 106.

— 7 décembre. Obligation envers Vital Astruc.
Ibid., fol. 107 v°.

— 28 décembre. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 111.

1431-1432. 15 janvier. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 119.

— 15 janvier. Obligation envers Meyr Vital.
Ibid., fol. 119 v°.

— 18 janvier. Obligation envers Dulcieta, veuve de Bonsenhor de Monteux.
Ibid., fol. 120.

— 28 janvier. Obligation envers Meyr Vital et Aron de Nîmes.
Ibid., fol. 126.

— 31 janvier. Obligation par Ysac Nathan et Vital Astruc, au nom et pour le fait de la communauté juive d'Arles, à Samulet Mosse, Juif d'Arles.
Ibid., fol. 128 v°.

— 31 janvier. Quittance donnée par Mosse à la communauté.
Ibid., fol. 128 v°.

1431-432. 31 janvier. Quittance donnée à Mosse.
Ibid., fol. 128 v°.

— 31 janvier. Transport d'obligation en faveur de Mosse.
Ibid., fol. 129.

— 11 février. Obligation envers Aron de Nîmes et Duranton Dieulosal de Beaucaire.
Ibid., fol. 131.

— 15 février. Obligation envers les mêmes.
Ibid., fol. 135.

— 20 février. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 137.

— 21 février. Obligation envers Vital Astruc.
Ibid., fol. 138.

— 24 février. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 139.

— 24 février. Obligation envers Crescas Orgier.
Ibid., fol. 139 v°.

— 24 février. Obligation envers Vital Astruc.
Ibid., fol. 139 v°.

— 27 février. Obligation envers Aron de Nîmes et Bonastruc Jacob.
Ibid., fol. 141.

— 4 mars. Obligation envers Venguessonne Nathane et Crescas Calhi.
Ibid., fol. 142.

— 5 mars. Obligation envers Venguessonne Nathane.
Ibid., fol. 143.

— 7 mars. Obligation envers Cassive, veuve de Bonet Ayigdor.
Ibid., fol. 143 v°.

— 17 mars. Obligation envers Duranton Dieulosal de Beaucaire et Aron de Nîmes.
Ibid., fol. 148 v°.

1432. 11 juin. Prix fait pour le plancher de la synagogue. (Reg. B. Pangonis, 1432, protoc. 48.)
Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 280.

1434. Acte faisant mention du marché des Juifs. (Reg. B. Pangonis, 1434, protoc. 56.)
Ibid., I, 2e partie, p. 282.

— 18 juin. Contrat de mariage entre Juifs. (Reg. B. Pangonis, 1434, protoc. 41.)
Ibid., I, 2e partie, p. 282.

1434. 7 juillet. Election des baylons de la communauté. (Reg. J. Seguin, 1434.)

Ibid., I, p. 24.

1440. 30 mai. Jean *de Velheriis*, carrier, s'engage envers la communauté juive à élever avant le 24 juin et au prix de 23 florins, « in Cravo » à l'endroit où l'indiquera Geoffroy de Saint-Michel, viguier de la cour d'Arles, deux piliers « unum de directo et aliud de lapide sciso, et bone materie, calcis et arene, cum bono et sufficiente fundamento, spicitudinis pro quolibet duorum cayronorum et altitudinis a terra desuper in altare viginti palmorum, pro faciendo patibulum Judeorum ». (Reg. Raymundi, 1440, fol. 105)

Ibid., I, 58.

— 24 mai. Transaction entre la communauté juive et un Juif. (Reg. d'*extensa*, B. Pangonis, 1440.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 291.

442. 6 avril. « Acte par lequel il conste que le cimetière des Juifs qui étoit au Plan du Bourg était dévasté par les cochons et autres animaux. » (Reg. B. Pangonis, 1442, protoc. 5).

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 294.

1443. 10 juillet. Achat d'un siège ou place pour Durant de Meyreuil, Juif, touchant d'une part à la place de Comprat et de l'autre à la place de l'Aumône des malades de la carrière, moyennant le prix de 1 florin et 9 gros. (Reg. M. G. Raymundi, fol. 129.)

Ibid., I, pp. 67-68.

1444. Constitution de dot de Benastruge, femme d'Abraham Samuel de Largentière.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. N. Rohard, 1444, fol. 213-215 v°.

1445. 10 août. Sentence contre deux Juifs. (Reg. d'*extensa* de B. Pangonis, 1445.)

Répertoire Véran, I, 2e partie, p. 302.

1451. 30 janvier. Achat de trois places à la synagogue. (Reg. B. Pangonis, 1451, protoc. 146.)

Ibid., I, 2e partie, p. 314.

— 10 novembre. « Me Guillaume Pernelli, recteur des écoles juives, déclare avoir reçu de la communauté juive d'Arles 4 florins, que ladite communauté donne annuellement à la fête Ste Catherine et St Nicolas aux recteurs des écoles juives. » (Reg. G. Raymundi, 1451.)

Ibid., I, p. 83.

1457-1458. 7 mars. Ratification de la sentence arbitrale rendue au sujet de la restitution de la dot de Mayrona, fille de Bonac Aym, Juif de Salon, et veuve de feu maître Maruan Mosse, médecin juif.

Etude de Me Martin-Raget. Reg. B. Pangonis, 1457, fol. 196 ve.

1459. 2 mai. Convention entre les communautés des Juifs de Provence réunis à Arles au sujet de leurs charges et dettes. (Reg. G. Raymundi, 1459, fo 24.)

Répertoire Véran, I, p. 109.

— 26 mai. « Pacte et conditions entre Jean d'Arlatan, chevalier, et la communauté juive d'Arles pour la réfection de l'école ou sinagogue juive qui venait d'être incendiée depuis peu. On trouve le devis dans le cours de l'acte. » (Reg. G. Raymundi, 1459, fo 42.)

Ibid., I, p. 39.

— 20 décembre. Le viguier d'Arles autorise Sullan Maruan, Juif, étudiant en médecine, à passer l'examen de doctorat. (Reg. J. Nourriceri, 1459.)

Ibid., I, p. 169.

— Achat d'un chapelet par un Juif. (Reg. G. Raymundi, 1459, fol. 140.)

Ibid., I, p. 110.

1468. 3 octobre. Autorisation donnée par le viguier à Mosse Carcassonne, Juif, d'exercer la médecine à Arles. (Reg. d'*extensa* de G. Raymundi, 1468.)

Répertoire Véran, I, 2e partie.

1477. 10 juillet. Prix fait d'une couronne de Sepher dite *hatara* du poids de 8 marcs d'argent, avec bas reliefs et lettres hébraïques donnés sur un modèle. (Reg. G. Raymundi, 1477, fol. 36.)

Répertoire Véran, I, p. 149.

En dehors de ces documents, un certain nombre de textes méritent, semble-t-il, d'être publiés. Pour les replacer dans l'histoire administrative de la communauté d'Arles, le lecteur pourra se reporter aux excellents articles de Gross dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* [1] et aux quelques notes réunies déjà dans cette Revue [2]. On en trouvera simplement ici l'analyse sommaire.

Trois de ces pièces sont relatives à l'administration financière

[1] Années 1878, 1880 et 1882.
[2] *Revue*, t. LXI, p. 62 sqq.

de la communauté. En 1428, la juiverie, obérée de dettes, décida, pour rétablir ses finances, de s'imposer une contribution extraordinaire (pièce n° VI). Cette taille devait être soit affermée, soit donnée en paiement aux créanciers. Les baylons, conseillers et auditeurs des comptes, réunis le 16 décembre, arrêtent qu'il sera procédé à un nouveau manifeste, l'état de fortune de beaucoup des membres s'étant modifié depuis la dernière composition des listes censitaires. Ce manifeste aura lieu au mois d'avril 1429 et suivant le règlement établi en 1421 ou 1422 et contenu au livre de *Mispatim*, sauf au cas où, à l'occasion d'un procès actuellement pendant au Conseil royal entre la communauté d'Arles et les autres communautés de Provence, une autre réglementation serait imposée par le roi. Par une disposition nouvelle, la taxe, qui ne portait que sur les immeubles, marchandises et joyaux, portera désormais sur les meubles, linge, ustensiles de ménage, dont une liste devra être remise aux répartiteurs, et même sur les affaires faites par les contribuables. Cette ordonnance devra être ratifiée non seulement par chacun des baylons, mais par les autres habitants de la Carrière[1] : une peine de 50 florins est portée contre celui qui, après ratification, manquerait à sa parole. — Ces décisions sont acceptées par les membres présents, sauf Aron de Nîmes, qui fait des réserves au sujet du procès en cours, et Bendich de Bourrian, qui le lundi suivant (10 décembre) donne sa ratification par écrit.

La communauté d'Arles, un moment isolée au XIVe siècle des autres communautés de Provence[2], encore en procès avec elles en 1428, fait partie en 1446 de l'union des communautés du royaume, et la pièce n° X est précisément le procès-verbal de répartition des impôts entre les différentes villes. Une première répartition avait été faite le 26 novembre 1446 par les représentants des communautés réunis à Orgon. Une commission composée de Durant Cohen, Astruc de Lates, Vital Avigdor, pour la communauté d'Arles, Bonjuhes Cohen, pour Marseille, maître Tauros Nathan, pour Tarascon, et Astruc Abraam, médecin, de Saint-Maximin, pour les autres communautés de Provence, était venue à Arles présider au manifeste. Mais des difficultés s'étaient élevées, et, pour éviter une vérification des déclarations de ce manifeste, la commission, réunie, le 26 décembre, à la synagogue d'Arles, procède à une nouvelle assiette de l'impôt, en présence

[1] De même, dans la commune, les chefs de famille, *caps d'ostal*, sont convoqués pour toutes les affaires majeures. Cf. C. de Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution*, 4e éd., p. 107, note 2.

[2] Voir *Revue*, t. XLI, p. 67-69.

des conseillers de la communauté d'Arles[1]. La contribution des différentes juiveries aux droits annuels dus au roi et au conservateur des Juifs est ainsi fixée, en florins[2] :

COMMUNAUTÉS.	PENSION DU ROI.	PENSION DU CONSERVATEUR.	TOTAL.	OBSERVATIONS.
Aix	615	125	740	Dans ces 615 fl. est comprise la rente de 100 fl. payée par la communauté aux religieuses de Marseille.
Arles	470	100	570	
Marseille	100	50	150	Crescas Natan, fils d'Isac Natan, contribuera pour 20 fl. à la pension royale.
Salon	135	50	185	
Tarascon	270	50	320	
Autres communautés de Provence et Forcalquier	655	125	780	
Totaux	2.245	500	2.745	

Cette répartition[3] reste valable pour deux ans commençant le 28 novembre. Les délégués s'engagent à la faire ratifier par leurs

[1] Isaac Bendich, Mosse Orgier, Isaac Nathan, Vidas Ferrier, médecin, Bonjuhes Carcassonne, Crescas Calhi et Astruc de Meyreuil.

[2] Le terme de *florin* désigne dans les textes soit une monnaie effective, soit une monnaie de compte ; le florin disparut comme monnaie de compte à la trésorerie générale de Provence entre 1530 et 1534, mais le florin d'or effectif avait cessé d'être frappé en 1481. Emis pour la première fois vers 1360, le florin d'or provençal a donc été fabriqué sous divers types, de poids et titres variés, pendant cent vingt-et-un ans. Sa valeur *intrinsèque* d'abord égale à 12 francs s'abaisse au XIVe siècle jusqu'à 9 ou 8 francs, elle est de 7 fr. 50 à partir de 1414; et après 1442, de 4 fr. 75. Le florin de compte, divisé en 12 gros ou 12 sous, valut d'abord à peu près autant que le florin effectif, un peu moins cependant. Après la suppression de celui-ci, il baissa de valeur ; en 1525, il était de 3 fr. 70. Cf. Blancard, *Sur le florin provençal*, dans *Revue numismatique*, 3e série, t. V (1897), p. 274-276.

[3] Une comparaison avec d'autres textes de ce genre donnerait d'utiles renseignements statistiques. Mais il serait difficile de tirer de ces quelques chiffres des conclusions sur la richesse ou la population des différentes communautés. Rappelons qu'en 1420, sur une contribution de 1,740 fl., la communauté d'Arles était imposée pour 600 fl., celle de Marseille pour 400, celle d'Aix pour 275, celle de Salon pour 50 et les autres ensemble pour 415 (*Revue*, XLI, p. 66). Un acte de 1407 (*Ibid.*, p. 87) énumère une quarantaine de chefs de famille juifs résidant à Arles.

mandants. Seront répartis suivant la même proportion les impôts extraordinaires qui pourront être levés ou les dépenses qui seront faites à l'occasion de ces contributions générales pendant les deux années qui suivront et au bout desquelles aura lieu un nouveau manifeste général. S'il survient des difficultés dans l'application de ce nouveau règlement, l'assiette sera fixée suivant l'ordonnance du 26 novembre modifiée sur un point : à la contribution des communautés diverses de Provence serait ajoutée la taxe imposée alors à Abraam Salomon, de Saint Maximin. A peine d'une amende de 100 marcs applicable moitié au roi, moitié au syndicat des communautés, le présent règlement ne pourra être modifié par les variations de la population des différentes juiveries, et, au cas où son inexécution par une des communautés entrainerait pour une autre quelque dommage, l'ensemble des communautés s'engage à verser à la partie lésée l'indemnité par elle exigée.

On vient de voir que dans ce procès-verbal mention spéciale était faite d'Abraam Salomon, médecin de Saint Maximin : il s'était engagé à contribuer pendant quatre ans à la taxe générale pour une somme de 235 florins par an. Ces quatre années étant échues le 28 novembre, le 26 décembre de la même année, sur le mandat des délégués des diverses communautés, Durant Cohen, Juif d'Aix, lui donne quittance de ces quatre annuités (pièce n° XI).

A l'administration de la juiverie peuvent encore se rattacher les pièces n°s IV et II. L'une est la nomination d'un maître pour l'école publique de Talmud : en vertu de la fondation de maître Hélias, médecin à Valence [1], les héritiers et ayants-droit du créateur de l'école choisissent, le 1er septembre 1423, Isaac Astruc, Juif d'Arles, comme maître pour une année [2] à dater du mois de février

[1] Cf. *Revue*, t. XLI, p. 70-72 et 87-91.

[2] Cette pièce a cet intérêt de permettre la reconstitution d'une famille juive arlésienne du xve siècle. Maître Hélias, dans l'acte de fondation de 1407, délègue la nomination du maître d'école à maître Bonsenhor Asday, maître Crescas Salamias, médecin, et Reine Bonete. Dans l'acte de nomination de 1423, Crescas Salamias ni sa famille ne sont représentés. Bonsenhor Asday est représenté par deux enfants : Mosse Bonsenhor Asday et Blanquette, mariée à Abraham de Carcassonne, médecin. De son côté, Reine eut un fils, Durant Avigdor, médecin, qui eut lui-même deux enfants : Abraham Durant Avigdor et Scerette, mariée à Vital Astruc de Carcassonne, médecin. L'acte de fondation semblait distinguer parmi les gouverneurs de l'école d'un côté la famille du donateur, de l'autre trois personnes qui étaient précisément Bonsenhor Asday, Crescas Salamias et Reine Bonete ; l'acte de nomination semble au contraire donner ici ces trois personnes comme les propres petits-fils et petite-fille d'Hélias. — D'autre part, cette Reine peut être identifiée avec Reine Bonete, mariée à Abraam Bonet Avigdor, et l'une des filles du célèbre médecin Bendig Aym (voyez pièce n° III : « Pretendebatur per Abram Duranti Avigdor et

suivant. L'autre est un contrat conclu entre les baylons et Laurent Augerii pour la construction d'un mur avec porte et fenêtres dans une maison appartenant à la communauté. Cette maison, sise sur la paroisse Saint Martin, dans la grande carrière, tient aux immeubles de Venguessonne Nathane, de Bondion de Saint Paul et au couvent des Frères Prêcheurs. Le maçon démolira le vieux mur à ses frais; le nouveau sera construit à chaux et à sable; les baylons paieront les matériaux nécessaires. Le travail devra se faire durant le mois d'août et sera payé à raison de 1 florin la canne carrée. Laurent aura à sa charge le salaire des manœuvres. Il touchera lui-même son salaire chaque jour. Un acompte de 2 florins lui est immédiatement versé. Clause caractéristique : les ouvriers chômeront les jours de fêtes juives et les samedis.

Les autres documents publiés ici sont des actes privés. Le n° VII est une vente de trois places au temple (31 janvier 1452). Elle est faite à Duranton Dieulosal de Beaucaire, Juif d'Arles, par Astruge, fille de feu maître Cressent Tefillos, médecin à Châteaurenard, — tant en son nom que comme tutrice de ses enfants et représentante de Bonmaquet Bonfils, autrefois son mari, aujourd'hui converti à la religion catholique, sous le nom de Robert Francisci —, et par Blanquette, sa fille. Le prix est de 9 florins 1/2. Les places sont situées, deux dans la synagogue supérieure des hommes et une dans la synagogue inférieure des femmes.

Le n° III est le paiement fait par l'acquéreur d'une maison aux bailleurs emphytéotiques du droit de lods et vente [1]. Samulet de

Sceretam, ejus sororem, uxorem magistri Vitalis Astrugii de Carcassona, Judei phizici, filios et heredes magistri Duranti Avigdor condam, Judei phizici de Arelate, filii Dei gratia magistri Abraam Boneti... ») On pourrait donc suivre une partie de cette famille pendant quatre générations et essayer le tableau suivant :

Bendig Aym, médecin, marié à Estes

Reine, mariée à Abraam Bonet

Durant Avigdor, médecin

Abraam Durant Avigdor — Scerette, mariée à Vital Astruc de Carcassonne, médecin.

[1] On sait que l'emphytéose, d'origine romaine, est devenue au moyen âge une tenure assez analogue au bail à cens et au fief roturier, c'est-à-dire au fief sans foi et hommage (P. Viollet, *Précis de l'histoire du droit français. Sources. Droit privé* [Paris, 1886, in-8°], p. 563-567). C'est un droit de jouissance réelle transmissible, à charge de paiement d'une redevance annuelle. Le détenteur peut donc aliéner son domaine, mais avec l'autorisation du *dominus*, du bailleur. Cette autorisation s'appelle au moyen âge *laudemium*, mais comme le *dominus* n'accorde cette autorisation que contre paiement d'un droit, ce droit prit aussi le nom de *laudemium* : ce sont les *lods et ventes*. *Le Nouveau Commentaire sur les Statuts de Provence* de J.-J.

Barri avait acheté de Reine, veuve d'Astruc Bon David, de Beaucaire, par acte du 16 décembre 1417 et au prix de 160 florins, une maison sise rue du Fossé, près des bains de la communauté. Mais il avait négligé d'acquitter le trézain dû pour un quart de cette maison à Abram Durant Avigdor et Scerete, femme de Vital Astruc de Carcassonne, comme héritiers de maître Bonet Avigdor, qui avait acquis ce droit de la communauté en 1385. Ce n'est que six ans plus tard (19 août 1423), sur la réquisition des deux bailleurs emphytéotiques, qu'il acquitte cette redevance; les bailleurs donnent l'autorisation nécessaire à ce transport de propriété et renoncent à exercer la commise, en garantissant Samulet contre toute réclamation des héritiers de Reine Bonete, leur grand'mère. L'acquéreur reconnaît le droit des bailleurs et s'engage à leur verser la part du cens emphytéotique annuel de 3 deniers coronats 3/4 qui leur revient.

Le n° V est un acte d'association entre Chrétien et Juif en vue de l'exploitation d'un étal de boucherie. Le Chrétien, Antoine de B., marchand, apporte les fonds, et Samuel Bon Senhor, Juif, fournit son travail. Samuel s'installera dans la carrière de la juiverie et louera à ses frais une maison où il établira une boutique et un étal : il donnera tout son temps à cette entreprise. A sa demande, Antoine lui avancera l'argent nécessaire à l'achat des bêtes. De semaine en semaine, Samuel rendra compte à Antoine et sur les recettes le remboursera de ses avances. S'il y a lieu de faire venir du bétail de l'extérieur, les frais de nourriture des bêtes et le salaire du gardien seront à la charge d'Antoine. Le bénéfice du bailleur de fonds sera dans la vente des peaux des bêtes tuées : elles seront réparties de la manière suivante : Antoine aura seul et entièrement les peaux de moutons, agneaux et cabris ; il prendra la moitié des peaux de chèvres et de boucs ; quant aux peaux de bœufs, vaches et veaux, le prix de vente en sera partagé proportionnellement de manière que si un cuir a été vendu

Julien (Aix, 1778; in-4°) précise d'ailleurs ces notions : « L'acquéreur d'un fonds emphytéotique, y est-il dit (T. I, p. 334), est obligé de demander l'investiture, de passer nouvelle reconnoissance et de payer le lods pour l'approbation que le seigneur donne à l'aliénation. Ce droit se paye en Provence à raison de un sol par florin, c'est-à-dire de la douzième partie du prix... Il est constamment décidé que dans les actes ces mots « lods et trézain, *laudimium et trezenum* » sont deux mots synonymes qui ne signifient qu'un simple lods, c'est-à-dire la douzième partie du prix qui est un trezain, et non deux lods. » En cas de non-paiement du droits de lods le *dominus* peut en principe reprendre le domaine : c'est le droit de commise. Ce qui distingue précisément l'emphytéose du bail à cens, c'est que seule l'emphytéose permet la commise qui ne s'exerce dans le bail à cens ni en cas de non-paiement, ni en cas de désaveu. (Cf. E. François, *De l'Emphytéose*, thèse [Grenoble, 1883 ; in-8°], p. 265.)

2 francs, Antoine prendra 16 gros et Samuel 14. Cette convention est établie pour un an [1].

Enfin on trouvera parmi les documents publiés plus loin cinq conventions matrimoniales. Les actes constitutifs de dot étaient d'ordinaire rédigés en hébreu : mais les pères de famille renouvelaient ces actes par devant notaires en faisant mentionner et décrire l'acte rédigé en hébreu (*quessuba*) dans l'acte rédigé en latin (pièces n°s VII et IX). La dot comprend une part en argent et le trousseau. Elle est payée par le père ou la famille, par exemple le frère de la mariée (n° VIII) ou le grand père (n° IX), en une fois ou — suivant un usage fréquent [2] — par termes (n° VIII), et remise soit au marié (n° I), soit au père [3] de celui-ci (n° VIII). La dot la plus faible mentionnée dans ces actes est de 50 florins (n° VII), la plus élevée [4] se monte à 500 (n° IX).

Dans le droit matrimonial juif [5], la dot comprend : 1° l'apport de la femme (*nedounia*) ; 2° un douaire constitué par le mari à sa femme et formé, d'une part, d'une dot légale dont le montant est fixé par la loi et, d'autre part, d'un augment [6] du tiers de la dot, compensant probablement l'accroissement de la dot pendant la durée du mariage et assez analogue à la *donatio propter nuptias* du

[1] On sait qu'à une époque où le prêt était interdit, cette sorte de commandite était fréquente. Voyez, par exemple, C. de Ribbe, *Une famille provençale au XVe siècle, les Guiran-la-Brillane*, dans *Annales des Basses-Alpes. Nouvelle série. Bulletin de la Société scientifique et littéraire des Basses-Alpes*, t. VI, 1893-1894, p. 103-105.

[2] Par exemple, en 1491, Bertrand VI de Marseille, des comtes de Vintimille, constituant une dot de 2600 florins à sa fille, entend la régler par annuités de 100 florins. Voyez pour d'autres exemples, C. de Ribbe. *La Société provençale à la fin du moyen âge*, Livre I, ch. VII.

[3] La présence du père s'explique naturellement dans les pays de droit écrit, où d'ordinaire le mariage n'emporte pas par lui-même l'émancipation. Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français, Droit privé et sources* (Paris, 1893), p. 523.

[4] A titre de comparaison notons qu'à cette époque en Provence les simples nobles fonciers donnaient rarement des dots supérieures à 1000 ou 1500 florins. En 1431, la fille d'un laboureur reçoit 80 florins ; pour les familles de gros cultivateurs, les chiffres varient de 100 et 125 florins, un cordonnier donne 160 florins à sa fille (1435), un mercier, 190 (1455). Cf. C. de Ribbe, *La Société provençale à la fin du moyen âge*, p. 200-215.

[5] Pour le détail de cette théorie juridique, voyez Morché W. Rapaport, *Der Talmud und sein Recht*, dans *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XIV (1900), p. 64-81, et I. M. Rabinowicz, *Législation civile du Talmud*, 1re partie. Traité *Ketouboth* (Paris, E. Thorin, 1873 ; in-8°).

[6] En pratique, dot légale et augment devaient se confondre : Si, dit le Code rabbinique, le contrat porte : « La future apporte 100, le futur a ajouté 50 », ces 50 sont considérés, soit comme constituant l'augment, la dot légale étant sous-entendue, soit comme le montant total de la dot légale à la fois et de l'augment (*Code rabbinique, Eben Haezer*, traduit par E. Sautayra et M. Charleville, II, p. 27, n. 9).

droit romain. Mais dans ces contrats du xve siècle la dot semble être simplement la dot romaine, telle que nous la connaissons, constituée par la famille de la mariée pour permettre au mari de supporter les charges du mariage[1]. Cependant nous voyons, dans le contrat de mariage d'Abraam, fils de Samuel de Barri, et de Reine, fille de feu Salomon Vivas, l'orpheline recevoir de son futur beau-père une somme de 12 florins 1/2 *juxta legem Moysi* et un augment de 10 florins (pièce n° VII).

Une place importante est réservée dans ces conventions à la clause de restitution de dot. D'après le droit romain primitif, la dot appartenait en propre au mari qui n'était jamais tenu à restitution ; dans le dernier état du droit impérial, au contraire, le mari ne garde plus jamais la dot, quelle que soit la cause de la dissolution du mariage, et la restitution en est garantie par une hypothèque privilégiée[2]. C'est à cette conception que se rattache le texte du Code cité par la pièce n° IX : *Dos a patre profecta, si in matrimonio decesserit mulier filia familias, ad patrem redire debet*[3]. Au moyen âge, en pays de droit écrit, il fut appliqué sans difficulté lorsque la fille, dotée par le père, mourait sans laisser d'enfant : et cependant on peut remarquer, dans les contrats publiés ici, que pour plus de sûreté une clause spéciale garantit toujours ce retour de la dot à la famille de la mariée. Notons d'ailleurs qu'en droit juif le mari au cas de prédécès de sa femme hérite de tout son avoir et les diverses obligations nées de la *ketouba* en faveur de la femme (constitution de douaire et augment) s'éteignent : ce n'est que par une clause expresse que le mari renonce à tout ou partie de la succession de sa femme et s'oblige à la restitution de la *nedounia*[4].

Nous voyons ici cette restitution porter à la fois sur la dot et le trousseau. Bondias de Saint-Paul s'engage personnellement à rendre la dot apportée par sa bru dans les mêmes délais qu'elle aura été versée (pièce n° VIII). Abraam, fils de Samuel de Barri, s'oblige à restituer le cas échéant aux héritiers de sa femme, outre les 27 florins 1/2 du trousseau qu'elle apporte, les 12 florins 1/2 dont il l'avantage ; mais il garderait l'augment de 10 florins qu'il lui a reconnu (n° VII).

Que devenait la dot au cas où la femme mourait avant le mari, laissant des enfants ? Le droit juif établissait un régime différent

[1] « ...Ut facilius... onera presentis matrimonii valeant supportare » (pièce n° VIII).
[2] P.-F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 3e éd., p. 953-957.
[3] L. 4. C. Soluto matrimonio, V, 18.
[4] Code rabbinique, II, p. 225.

suivant le sexe de ces enfants[1]. — Les juristes provençaux du moyen âge, interprétant le texte du Code cité plus haut, étaient arrivés à deux solutions différentes : pour les uns, suivant la loi à la lettre, la dot faisait retour au père en tout cas ; pour les autres, elle devait passer aux enfants. C'est en ce dernier sens que fut tranchée la difficulté par une ordonnance du duc Jean, fils du roi René, qui ne date que du 14 décembre 1456[2]. Aussi voyons-nous Mordecays Salomon et son fils s'engager à ne pas profiter des difficultés d'interprétation de la loi pour demander la restitution de la dot et à la laisser passer aux enfants (pièce n° IX).

Ces reprises dotales étaient d'ailleurs garanties à la femme sur la fortune du mari[3]. C'est ainsi, semble-t-il, que Stes, femme de Bondias de Saint-Paul, déclare renoncer à tout privilège sur les biens de son mari, au cas où il devrait faire restitution de la dot de Dulcie, leur future belle-fille (pièce n° VIII).

On peut encore dans ces actes matrimoniaux relever une particularité intéressante sur l'organisation de la famille. Pendant les premières années de leur union, les jeunes mariés allaient s'établir chez leurs parents[4]. Bondias de Saint-Paul s'engage à assurer la nourriture et l'entretien de son fils et de sa bru pendant dix ans[5] ; au cas où le fils ne voudrait plus de cette vie en commun, le père lui remettrait une somme de 300 florins et la dot de sa femme (pièce n° VIII). Bonjuif Durant de Beaucaire s'était de même engagé à l'entretien de sa fille Reine et de Sullam Maruam, son gendre, mais il mourut pendant les négociations matrimoniales et son père Durant Dieulosal éleva des difficultés sur l'interprétation de ce premier contrat. Une nouvelle convention intervient (pièce n° XIII) pour mettre fin à ces difficultés (6 février 1453-1454). Durant Dieulosal s'engage à nourrir à sa table sa petite fille et le mari de celle-ci pendant dix ans à compter du jour des noces ; il prend à sa charge les frais de couches de la jeune femme. Au cas où la vie en commun ne serait pas possible, il louerait aux jeunes mariés une maison à Arles, leur fournirait la nourriture et leur installerait un ménage qui lui ferait retour au bout des dix

[1] I. M. Rabbinowicz, *loc. cit.*, p. 32.

[2] J. J. Julien, *Nouveau commentaire sur les Statuts de Provence* (Aix, 1778; in-4°), t. II, p. 509-510.

[3] Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français. Droit privé et sources* (Paris, 1893), p. 744-745 et 804-805.

[4] Voyez, au contraire, un règlement de l'évêque Léopold (22 mai 1613), défendant aux Juifs alsaciens qui marient un enfant de le garder chez eux plus de trois mois (E. Scheid, *Histoire des Juifs d'Alsace*, p. 121).

[5] Cf. la reconnaissance de dot d'une jeune fille d'Arles (Tarascon, 1446), publié par M. S. Kahn, *Les Juifs de Tarascon au moyen âge*, dans *Revue*, XXXIX, p. 292.

années; les frais de couches demeureraient à sa charge. Si le jeune couple quitte Arles plus d'une année et revient ensuite s'y installer, Durant n'est plus tenu à l'entretien. Tout ce que pourront acquérir les jeunes mariés appartiendra à Sullam, qui acquittera toutes charges tant à cause de sa dot que de ses acquisitions futures et contributions. Sullam ne pourra être tenu à restituer les frais d'entretien payés par Durant. Jusqu'à 20 ans, Reine ne pourra disposer de sa dot sans le consentement de son grand père.

Il a semblé intéressant de joindre à ces actes une table des noms de Juifs qui y sont mentionnés ; on a également relevé dans cette liste les noms qui figurent dans les actes relatifs aux Juifs arlésiens publiés au tome XLI de la *Revue*.

P. HILDENFINGER.

PIÈCES.

I

1422, 4 juin. — *Autorisation donnée par Cregut de Marseille, Juif d'Avignon, au mariage de son fils Salamias et de Donella, fille de Jacob Bon Ordi, Juif d'Arles.*

(Étude de Me Martin-Raget. Reg. Pangonis, 1422, f° 49, v°.)

Cregut de Marseille autorise son fils à se marier en son absence. Pour les conditions de restitution de dot, il l'autorise à agir comme s'il était présent lui-même : il entend cependant ne pas obliger ses propres biens. En cas de décès du fils sans enfant, le père ne sera pas tenu à rendre la dot reçue par Salamias. Il renonce à tout droit sur les futurs acquets de son fils.

Licentia convolandi ad nuptias pro Salamias filio Creguti de Marsilia, Judeo, habitatore Avinionis.

Anno quo supra [1422] et die quarta mensis Junii. Noverint universi, etc., quod cum diu in tractatum fuerat de matrimonio inter Salamias (sic) filium Creguti de Massilia, Judei de Avinione, ex una parte, et Donellam filiam Jacob Bon Ordi, Judei de Arelate, ex parte altera, dictumque matrimonium minime suum sortiri potuerit effectum, causante quadam discordia quae inter ambas partes intervenit, vero cum idem Cregut de Marsilia pater dicti Salamias sit recessurus et ne ejus absentia sit ad effectum dicti matrimonii casu

quo sortiatur nociva (?), igitur dictus Cregut de Massilia gratis, sponte, sua bona fide et sine dolo, dicto Salamie filio suo absenti michique notario publico infrascripto, ut communi et publice persone stipulanti sollempniter et recipienti pro dicto Salamia et suis, etc., ac vice et nomine omnium et singulorum quorum interest, intererit seu interesse potest et poterit quemlibet in futurum, licenciam contulit atque dedit et cum maxima auctoritate, quod possit et valeat matrimonium contrahere, ut moris est inter Judeos, cum predicta Donella filia dicti Jacob Bon Ordi, et pro dote sibi constituenda reddenda in omnem locum restitutionis seu repetitionis ejusdem, se et bona sua omnia presentia et futura submictere et obligare in forma debita, cum renunciationibus juris et aliis clausulis in talibus necessariis pariter et opportunis, et demum nec aliter omnia alia et singula facere, dicere et obligare ac si ipse Cregut personaliter interesset; que omnia sic per ipsum Salamiam filium suum facienda, dictus Cregut promisit habere rata, grata et firma, etc., hoc tantum sibi salvo et retento ac protestato quod per hujusmodi licentiam sic attributam dicto filio suo non intendit aliquo modo bona sua in totum nec in parte ad restitutionem sive repetitionem dotis ejusdem Donelle obligare.

Et fuit actum et conventum inter dictos Cregut de Marsilia ex una parte et Jacob Bon Ordi patrem dicte Donelle ex parte altera, quod, casu quo dictus Salamias decederet quandocumque absque prole legitima (?) ex ipsa Donella suscepta, quod dictus Cregut pater dicti Salamias non possit compelli nec sui ad solvendum et restituendum ipsi Donelle nec suis dotem suam sic per ipsum Salamiam filium suum habitam et sibi recognitam in totum vel in partem.

Item fuit actum ut supra et conventum inter dictas partes, quod dictus Cregut nullo modo possit aut valeat per se vel per alium aliquem petitionem seu demandam facere, movere aut suscitare in bonis, rebus et in aliis quibuscumque mobilibus et immobilibus per ipsum Salamium filium suum abinde in antea quoquomodo acquirendas quocumque jure... sibi et suis competenti vel competituro in bonis, rebus et juribus quibuscumque per ipsum Salamiam acquirendis, quod de illis se et suos prorsus et omnino totaliter ex nunc prout ex tunc divestire teneat et debeat, et ipsum Salamiam filium suum investire et dominum verum totaliter facere sic et taliter quod ipse Salamias abinde possit de eisdem uti, frui et gaudere illaque cedere, remittere, donare, obligare toties quoties voluerit sive placuerit voluntati, nulla licentia paternali super hoc obtenta.

Et in exequtionem pretacti pacti inter dictas partes habiti et conventi, dictus Cregut, gratis, ut supra, pro se et suis, cessit, remisit et penitus perpetuo derelinquit dicto Salamie filio suo absenti michique notario publico infrascripto ut supra stipulanti omniacumque jura omnesque rationes et actiones quascumque sibi competentes, competentia et competitura in et super omnibus bonis, rebus et juribus quibuscumque per ipsum Salamiam filium suum abinde quoquo-

modo acquirendis, de quibus dictus Cregut se et suos prorsus devestivit dictumque Salamiam filium suum absentem meque notarium ut supra stipulantem de eisdem investivit seu quasi, per tactum manum, ut est moris, etc., concedendo, etc.

. . . . . .

De quibus, etc.

Actum Arelate in hospicio mei notarii, testibus presentibus Jacobo Azami, notario [1], Raymundo de Campo, Rostagno Arazati alias Malsenglat de Arelate et me dicto notario, etc.

II

1423, 5 août. — 1424, 1er janvier. — *Convention entre les baylons de la communauté et Laurent Augerii, pour la construction d'un mur dans une maison appartenant à la communauté. — Quittance d'Augerii aux baylons pour solde de tout compte.*

(Étude de Me Martin-Raget. Reg. Pangonis, 1423, fol. 84 vo.)

Pro communitate Judeorum de Arelate.

Anno quo supra [1423] et die quinta mensis augusti. Noverint universi, etc., quod Isacus Nathani, magistri Bendich de Borriano et Abram Astrugii de Carcassona, Judei, phizici, combayloni communitatis Judeorum de Arelate, omnes tres simul et quilibet ipsorum, gratis, sponte, eorum bona fide et sine dolo, nomine dicte communitatis Judeorum de Arelate et pro evidente utilitate et comodo dicte communitatis, ut dixerunt, dederunt ad construendum et edifficandum de novo bene et debite, ut convenit, magistro Laurentio Augerii, lapicide, civi et habitanti de Arelate ibidem presenti, etc., scilicet quedam (*sic*) parietem cujusdam hospitii dicte communitatis sciti Arelate in parrochia Sancti Martini in magna carreria juzatarie, confrontantis ab una parte cum hospitio de Venguessone Nathane et cum hospitio Bondioni de Sancto Paulo et a parte retro cum conventu Fratrum Predicatorum et cum carraria publica, videlicet illum parietem ejusdem hospitii qui est a parte carrarie et ab hospitio dicti Bondioni de Sancto Paulo usque ad hospitium dicte Venguessone, et de illa altitudine qua inde bayloni sibi ordinaverunt et voluerunt dictum parietem edifficari facere, cum et sub pactis et conventionibus sequentibus inter dictum magistrum Laurentium ex una parte et dictos combaylonos ex parte alia habitis, inhitis et conventis.

Et primo fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum, etc., quod dictus magister Laurentius teneatur et debeat parietem ipsum veterem suis propriis sumptibus et expensis fundere

[1] Un Jacques Adam, notaire en 1425, figure au rôle des anciens notaires d'Arles publié par M. E. Fassin (*Musée*, revue arlésienne, 4e série, 1878, p. 70).

seu fundi facere ac etiam apontilhare bene et debite, ut convenit, taliter quod paries nullum dampnum alteri inferre possit.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum, etc., quod dictus magister Laurentius teneatur et debeat parietem illum edifficare bene et debite ut convenit, calce et arena.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum, etc., quod dicti bayloni teneantur et debeant habere, ipsi magistro Laurentio tradere et delliberare in loco ubi edifficabitur dictus paries novus scilicet lapides, cayrronos, calcem, limeriam arenam, aquam ibidem vectam pro dicto pariete construendo ac etiam fasces cum quibus apontilhabitur dictus paries et faciet stagia.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum quod dictus magister Laurentius teneatur et debeat in eodem pariete facere unam portam de cayronis... et aptatis bene et debito cum arqueto et ante arquas ac etiam facere quatuor exedras sive fenestras, duas versus postumum et alias duas desuper.

Et hoc de illis quayronis que nunc sunt in dictis porta et fenestris, et si alia quayrona nova erant necessaria, illa teneatur aptare suis expensis ad modum aliorum quayronorum veterum.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum quod dictus magister Laurentius teneatur et debeat incipere edifficare dictam parietem per totum presentem mensem augusti, et donec dictus paries fuerit edifficatus integre nullum alium opus facere.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum quod, si interim faciendo dicto pariete occureretur aliqua festa Judeorum, quod in illis diebus festivis et specialiter in diebus sabbati dictus magister Laurentius nullo modo operare debeat in eodem pariete seu operari facere.

Item fuit actum et conventum inter dictas partes et in pactum deductum quod dicti bayloni teneantur et debeant dicto magistro Laurentio dare pro suo labore unum florenum pro qualibet canna quadrata et quod idem magister Laurentius habere debeat suis expensis manobras, et de presenti dare ipsi magistro Laurentio pro arrio et pagua duos florenos et residuum sui salarii eidem magistro Laurentio solvere de die in diem, facto dicto opere in partem et quamdiu vaccabit in eodem pariete construendo.

Et ita pacta supradicta dicte ambe partes et quelibet ipsarum et prout quemlibet (*sic*) ipsarum tanguit attendere et complere promiserunt et nullo modo contravenire, etc. Pro quibus omnibus attendendis et pro omnibus dampnis interesse et expensis, etc., obligaverunt dicti combayloni omnia bona dicte communitatis et dictus magister Laurentius pro se et suis, etc., omnia bona presentia et futura sub vicibus curiarum spiritualis et temporalis Arelatis, Camere rationum Aquensis et omnium aliarum curiarum spiritualium et temporalium in comitatibus Provincie et Forcalquerii constitutarum. Renuntiaverunt, etc., Juraverunt, etc.

De quibus, etc.

Actum Arelate in hospitio dicte Venguessone, testibus presentibus Petro Borrelli, revenditore, Jacobo Baudoyn, Francisco Malras et me dicto notario, etc.

Quos duos florenos dictus Laurentius confessus fuit se habuisse et realiter recepisse, de quibus se contentum tenuit, etc, pactum, etc.

Anno que supra et die ultima mensis januarii. Noverint universi, etc.. quod dictus magister Laurentius gratis, sponte, sua bona fide, pro se et suis se tenuit et reputavit contentum et bene paccatum a dictis baylonis, absentibus, etc., de toto predicto opere et sic contentus ipsos et dictam universitatem quittavit cum pacto, etc., sub obligatione omnium bonorum suorum, renuntiavit, etc., Juravit, etc.

De quibus, etc. Actum Arelate in hospitio mei notarii, testibus presentibus Moreto Ferrerii, Guillelmo Borrioni (?).

(*A suivre.*)

LES JUIFS DE MARSEILLE AU MOYEN AGE

PIÈCES JUSTIFICATIVES

(FIN [1])

XXX [2].

In primis, attenta urgenti necessitate medicorum judeorum, phisicorum et surigitorum nunc in hac civitate Massilie degentium et habitantium hoc tempore apitisme sive mortalitatis urgentis pro... in civitate premissa permissione divina, placuit dicto consilio reformare quod omnes prefati judei medici, phisici et surigiti dumtaxat in Massilia habitantes possint, hujus reformationis vigore, ire et incedere sine rota rubea in suis vestimentis libere et impune, portando unam rotam de filo aut sirico in eorum vestimentis, non obstante quacumque reformatione nec preconizatione in illa sequta quovilibet in adversum et si que inquisitio facta forsitan per dictam curiam extiterit contra eos premisso pretextu de cartulariis reginalis curie inquisitionum cancelletur et aboleatur, nec ratione preteriti temporis, presentis sive futuri, si quis ex judeis ipsis contra hoc fecerit de speciali gracia premissa necessitate attenta ullatenus puniatur, sed impuniti et immunes ac liberi transeant absque pena beneplacito dicti consilii perdurante prefacte reformationis vigore.

Actum in aula dicti Consilii, in presencia et testimonio Raymundi Aymes, notarii palacii, et Petri Alamani, preconis, testium ibidem presentium, quod scripsi ego Raymundus Audeberti, notarius palacii et signo meo signavi.

Et en marge : Factum est instrumentum dictis judeis.

[1] Voyez t. XLVI, p. 1 et 246, et t. XLVII, p. 62.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1383-1384. Délibération du 20 octobre 1383.

XXXI[1].

Mag. Deulo Crestas, phisici, die XXVI februarii 1396.

Nos sindici et sex deputati ad officium guerre civitatis Massilie mandamus vobis Honorato de Montiliis, thesaurario reve vini dicte civitatis, quod de pecunia ipsius thesaurarie tradatis et solvatis magistro Crestas, udeo, phisico dicte civitatis, per nos dictos sindicos retento ad servitium dicte civitatis et personarum egrotantium in eadem, vdeliceit uno anno ab hodie in antea computando sub salario seu *pension* pro toto ipso anno quadraginta florinos auri de regina. Eidem Crestas phisico tradatis et solvatis ut super pro medietate ipsius pensionis, videlicet viginti florinos auri de regina.

Datum Massilie sub sigillis nostris propriis, die lune quinta mensis februarii, anno Domini MCCCLXXXXVI. — *P. Calvini*, Not.

XXXII[2].

Item. Attento quod magister Salomon Orgerii, judeus, phisicus, juxta exposita per nobilem Johannem Bonifacii, sindicum, in festo sancti Johannis proximo preterito, tempus sue promissionis finivit, petens sibi licentiam mperturi recedendi vel remanendi ad gagia consueta pro servicio dicte civitatis, placuit dicto consilio reformare quod dictus magister Salomon, per dictos sindicos, nomine dicti consilii, ad gagia quinquaginta florenos retineatur et sibi promissio fiat per eosdem.

XXXIII[3].

Item exposuit nobilis Stephanus Vincencii quod quidam judeus medicus, appellatus magister Vitalis, bene expertus in medicina, ad sui requisitionem venit ad presentem civitatem sub spe habendi stipendia, et ideo sui ex parte declaravit quod si civitas velit ipsum stipendiare debito et honesto modo remanebit alias recedet, ideo petit consuli et avisari.

Placuit Consilio reformare... quod quia caute tempore pestifero sibi detur triginta sex florini pro uno anno et ita sibi presentetur per dominos consules.

[1] Arch. mun. de Marseille, *Bulletaire d'Honoré de Monteil, trésorier de la ville*, 1396.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1402-1403. Délibération du 15 août 1403.

[3] Arch. mun. de Marseille *Registre et Délibérations*, 1469-1485, f° 112. Délibération du 12 août 1476.

XXXIV[1].

In nomine domini nostri Jesus-Christi, Amen. Anno Incarnationis ejusdem millesimo quadringentesimo nono, die lunae decima septima mensis junii, notum sit cunctis presentibus et futuris quod pervento noviter ad auditum viri magnifici et potentis Petri de Bornan, magistri hospitii domini nostri Regis, vicarii regii civitatis Massilie, tam fama publica referente quam etiam ad instantem et clamosam requisitionem Nicolave Armande, loci de insula sancti Genesii, Johannetum Thoesco piscatorem, civem dicte civitatis Massilie perniciem Dei judicio fore morbo lepre detentum. Idcirco ipse, inquam, dominus vicarius, cupiens de premissis veritatem habere [an] idem Johannetus sit morbo predicto lepre contagiatus necve et inde taliter providere ne idem Johannetus alias vale..... possit prodesse sibi ipsi. Idcirco premissis attentis et etiam utilitate publica attenta precepit et jussit magistris Bartholomeo Vitalis, magistro in artibus medicine, et Salomoni Orgeri, judeo, physicis presentibus et intelligentibus, quatenus eumdem Johannetum per flobetomiam et alia juxta ritum medicine opportuna remedia et cum diligentia debita videant, palpent, examinent ac etiam experiantur an dicto morbo eumdem Johannetum deprehensum reperirent necve. Et de hiis que inde fecerint, cognoverint et reperierint ei relationem faciant domino vicario antedicto. Demum vero, anno Domini quo supra, die veneris vicesima prima mensis junii, prenominati magistri Bartholomeus et Salomon, physici, in exequtione mandamenti eis facti per dictum dominum vicarium, retulerunt medio juramento per eos prestita, videlicet per dictum magistrum Bartholomeum ad sancta Dei evangelia ab eo corporaliter manu tacta et per dictum magistrum Salomonem ad sanctam legem Moysi tactis per eum hebraicis scriptis, prefato domino vicario, mihique notario infra scripto se, una cum barberiis expertis et idoneis in talibus, eumdem Johannetum Thoesco vidisse, palpasse et in eo per singulas ejus partes in talibus necessarias ac ordinationem medicine experientiam fecisse flebotomando et alia, prout necessarium extitit, remedia ministrando; quo viso et diligenter inspecto tam per partes omnes extrinsequales quam etiam infra os ejusdem, visaque residentia sui sanguinis que contagiate evidenter dignoscitur. Idcirco ex premissis rationibus et aliis eorum animis juste moventibus juxta regulam medicine dicunt, pronosticant et declarant eumdem Johannetum omnino fore contagiatum et dettentum morbo lepre et propterea a sanorum consorcio et participatione segregandum. De quibus omnibus universis et singulis supradictis prefata Nicholava Armande pro suo interesse petit sibi fieri publicum instrumentum per me notarium infrascriptum. Actum Massilie in carreria Crotarum Cambiarum dicte civitatis, in

[1] Arch. mun. de Marseille, *Série F F*. Pièce sur parchemin non numérotée.

presentia et testimonio magistri Petri Caluni, notarii de Massilia, magistri Berengarii Atanulphi, notarii de Aquis, Raymundi Audeberti et Johannis de Fraxina, mercatorum de Iusula sancti Genesii, testium ad premissa vocatorum et rogatorum et mei Antoni Raymundi notarii Massilie publici et curie regie.

XXXV.

LISTE DES JUIFS DE MARSEILLE SE LIVRANT AU COMMERCE MARITIME DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIIIe SIÈCLE[1].

Abraham, fils de Bolfarag[2].
Ausaret, fils d'Abram[3].
Astruc, fils de feu Samuel[4].
Astruc Córdier[5].
Astruget, fils de Samuel[6].
Astrugua, mère d'Abraham, veuve de Bolfarag[7].
Benisac Ferrier[8].
Benaciat, fils de Bonfils Destours[9].
Bernard Bonafous, fils de feu Creissens[10].
Belassenco de Palerme[11].
Bonnom, fils de Vital de Châteauneuf[12].
Bonenfant, fils de feu Jacob[13].
Bonafous, fils de feu Vital[14].
Bonafous Bosc, fils de feu Astruc[15].
Bonsignour, fils d'Astruc[16].
Bonisac Ferrussol, fils de feu Bonjudas[17].
Bonnat, fils de Bonfils[18].
Bonafous, fils de Vital Tourves[19].
Bonisac Ferrier[20].
Bonafous, fils de feu Jean Vital[21].
Bonfils, fils de feu Durand Abram[22].
Bonfils, fils de Daniel[23].
Bonafous Buquet, fils de feu Astruc[24].
Bonjuzas Ferrussol[25].
Bonnet, fils de feu Jacar[26].
Cresc (*Crescas ?*), fils de Bonsignour Montélimart[27].
Crescas Ferrussol, fils de Jacob Ferrussol[28].
David[29].
Donzian Sanvitou[30].

[1] Dressée d'après Blancard, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge*. La plupart des documents employés pour la confection de cette liste sont de l'année 1248.

[2] V. Blancard, *loc. cit.*, I, n° 61, p. 88.
[3] *Ibid.*, II, n° 613, p. 119.
[4] *Ibid.*, I, 2e part., n° 341, p. 402.
[5] *Ibid.*, II, n° 568, p. 102.
[6] *Ibid.*, I, 2e p., n° 125, p. 316.
[7] *Ibid.*, I, n° 61, p. 88.
[8] *Ibid.*, II, n° 594, p. 113.
[9] *Ibid.*, II, n° 388, p. 16.
[10] *Ibid.*, I, n° 60, p. 85.
[11] *Ibid.*, I, 2e p., n° 66, p. 289.
[12] *Ibid.*, 2e p., n° 314, p. 392.
[13] *Ibid.*, II, n° 704, p. 157.
[14] *Ibid.*, II, n° 613, 614, 687, 693, 694, 695, 704.
[15] *Ibid.*, II, n° 807, p. 204.
[16] *Ibid.*, II, n° 704 et 759.
[17] *Ibid.*, II, n° 474, 807, 810, 814, 815.
[18] *Ibid.*, II, n° 411, 598, 613.
[19] *Ibid.*, II, n° 415, 658, 659.
[20] *Ibid.*, II, n° 658.
[21] *Ibid.*, II, n° 628, 647.
[22] *Ibid.*, II, n° 399.
[23] *Ibid.*, I, p. 261.
[24] *Ibid.*, II, n° 591.
[25] *Ibid.*, II, n° 568, 572, 586.
[26] *Ibid.*, II, n° 586.
[27] *Ibid.*, II, n° 578.
[28] *Ibid.*, n° 474, 613.
[29] *Ibid.*, I, n° 37.
[30] *Ibid.*, II, n° 411, 598, 613.

Joseph ou Joseph Juzieu, fils de Mossé Palerme[1].
Joseph, fils de Comprat[2].
Jacques, fils de feu Astruc Maurel[3].
Léonet Ferrussol, fils de Salomon Ferrussol[4].
Modafar, fils de feu Bonasse[5].
Mossé Alessandry[6].
Mossé Daccon[7].
Profact, fils de feu Moïse[8].
Salomon, fils de Mossé de Palerme[9].
Salvago, fils de feu Salomon[10].
Sauve Rimous, fils de Davin Rimous[11].
Sauve, fils de feu Jacar[12].
Salomon, fils de Sauve[13].
Salomon, fils de Mossé Palerme[14]
Vidalet[15].
Vital Négrel, fils de feu Salves[16].
Vidal Négrel, fils de Sauves[17].

XXXVI[18].

Item fuit quedam supplicatio oblata pro parte Astrugonis Capelli, judei...

Item, super facto supplicationis pro parte dicti Astrugonis Capelli, judei, placuit ipsi Consilio quod gratia per eum postulata in dicta sua supplicatione ei fiat et ex nunc concedatur eidem, dum in satisfactione cujuslibet solutionis per eum faciende sexaginta solidos regios contineat quantitatem et de predictis solutionibus faciendis terminis statutis probis hominibus dicti Hospitalis Sancti Spiritus prestet idoneam cautionem juxta beneplacitum voluntatis proborum qui nunc sunt hospitalis predicti et quod totum quod debet dictus judeus de dicto debito usquecumque ad festem Pascatis proxime solvere specialiter teneat.

XXXVII[19].

Viro nobili et discreto domino Alberto de Tyzonis, judici curie civitatis vice comitalis Massilie vel ejus locum tenenti, Petrus Salomonis, judex curie civitatis superioris Massilie, salutem prosperam et felicem. Cum Fulco Ayzardi et Petrus, ejus filius, cives nostri, debitores Bonidavini de Draguignano, judei, ex una parte in sex libras regalium in precepto scripto manu Pascha de Mayranegis,

[1] V. Blancard, *loc. cit.*, II, nos 499, 500, 578, 599.
[2] *Ibid.*, II, n° 628.
[3] *Ibid.*, II, n° 572.
[4] *Ibid.*, II, nos 603, 618.
[5] *Ibid.*, II, nos 582, 596, 597.
[6] *Ibid.*, II, n° 657.
[7] *Ibid.*, II, nos 576, 577.
[8] *Ibid.*, I, 2e part., nos 140, 277.
[9] *Ibid.*, I, 2e part., n° 67.
[10] *Ibid.*, II, n° 659.
[11] *Ibid.*, II, 3e part., nos 1 15
[12] *Ibid.*, II, n° 586.
[13] *Ibid.*, II, 2e part., n° 597.
[14] *Ibid.*, II, n° 576.
[15] *Ibid.*, I, 2e part., n° 125.
[16] *Ibid.*, I, 2e part., n° 369.
[17] *Ibid.*, I, 2e part., n° 65, et II, n° 500.
[18] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1331-1332, f° 47 ve. Délibération du 5 avril 1332.
[19] Arch. mun. de Marseille, *Série FF*. Feuille de parchemin.

notarii, sub anno Domini M CCC XII, die XVII decembris, et ex alia in LX solidos regalium in precepto manu scripto Guillelmi Monnerii, notarii, sub anno Domini M CCC XII, die VI novembris, contentis, habitis X et V dierum terminis ad solvendum, coram nobis, quamdam vineam trium quarteriatarum et quarteni, si tam in ditione vestra, prope salinas, in scriptis consignaverit, causa satisfaciendi dicto eorum creditori in debitis memoratis, discretionem vestram jure subsidio exposcimus deprecando, quatenus de dicta vinea ipsorum civium meorum in jurisdictione vestra sistente, eidem Bonodavino, seu Vidono de Alesto, judeo, ejus procuratori pro eo, usque an dictam debitamque summam novem libras perficiunt et expensas factas et faciendas propterea per vestros extimatores extimari et in solutum dari si placeat, prout convenit, faciatis. Scripta Massilie, die XXI novembris, XIII indictione, anno Domini M CCC XIIII.

XXXVIII[1].

Anno quo supra, die Xme Marcii, fuit presentata dicto domino vicario littera subscripta, Philippus de Sanguineto.

Philippus de Sanguineto, Miles, Regius Comitatuum Provincie et Forcalquerii Senescallus, officialibus regiis tam ville superioris quam Palacii regii et aliis quibuscumque civitatis Massilie presentibus et futuris salutem et dilectionem sinceram. Pridem officialibus dicte civitatis et aliis infrascriptis eorumdem comitatuum litteras nostras direximus continencie subsequentis : Philippus de Sanguineto... Vicariis et judicibus civitatum Massilie, Arelate et Avinionis aliorumque locorum eorumdem comitatuum ac officialibus aliis quacumque notentur ad quos spectat et spectare poterit presentibus et futuris amicis suis salutem et dilectionem sinceram. Pro parte universorum judeorum in prefatis comitatibus existentium fuerunt nobis noviter regie presentate littere tenoris et continencie subsequentis :

Robertus, Dei gratia Rex,... senescallis et majoribus judicibus predictorum comitatuum Provincie et Forcalquerii nec non vicariis et judicibus civitatum Massilie, Arelate et Avinionis aliorumque locorum eorumdem comitatuum ac officialibus aliis quacumque discretione notentur ad quos spectat et spectare poterit presentibus et futuris fidelibus suis gratiam suam et bonam voluntatem. Pridem dum in Provincie partibus ageremus nostras vobis direximus litteras subscriptam seriem continentes : Robertus, Dei gratia Rex..., olim post solitam premissionem gracie nostre vobis scripsimus per hec verba : Factis nobis supplicationibus pro parte universorum judeorum in predictis locis et comitatibus ipsis degentium, nostrorum fidelium, benignius annuentes volumus et fidelitati vestre discrete

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre des Délibérations*, 1331-1332, f° 139. Délibération du 10 mars 1331.

precipimus quatenus debitores eorum ad satisfaciendum integre de juratis debitis... qua expedire videritis discretione debita compellatis, dilatoriis litteris nostris vel alterius nostra auctoritate suffulci eisdem debitoribus fortasse concessis aut quocumque modo alio in contrario non obstantibus qu..... cum nostre intentionis non fuerit necque sit debita defferre jurata presentibus quod distribuit cautele suffragio duplicatis post oportunam inspectionem earum remanentibus presentanti efficaciter in antea valituris. Datum Avinioni... anno Domini MCCCX, die XXV aprilis, VIII^a indictione, regnorum nostrorum anno primo. Verum prout in auditorio nostro prefactorum judeorum querimonia i (?) resonat in nullo apud vos sibi scripta nostra proficiunt que procul dubio aut in negletum nostri domini aut contentum ipsius quatenus defferens christianorum prosessio ipsos reddat judeos vostris sensibus exoriandos, hobediencie vestre judicia non dimittunt citra quod sine fictione miramur, in aures nostras de deffectu et contumacia profecto hujus modi vos defferri maxime cum jussione nostra licet jure presidio fulciantur apud vos sint executiones efficaciter dimittende scire nam qua debitis quod justitia personam non accipit solummodo verum novit propter quod mandatorum nostrorum ad vos oraculo sepius inculcantes fidelitati vestre quam facile contemptus vobis duxerit mandatoris, firmiter et expresse presenti tenore jubemus quatenus prescriptas litteras observantes debitores judeorum ipsorum ad satisfactionem integram eis vel personis pro ipsis legitimis de juratis sive jurandis debitis efficaciter et celeriter impendendam quibuscumque litteris dilatoriis vel aliis in adversum nostris aut cujuscumque senescalli vel alterius auctoritate nostra suffulci non obstantibus in hac parte omni cohercione qua expedire videritis compellatis cum intentionis nostre non fuerit, neque sic sepe dictis judeis vel eorum alicui circa jura ipsorum in talibus observanda nostra vel inferioris nostri rescripti efficere vel terminatam solutionem debitorum hujusmodi prorogare, cum etiam plerumque comminationis terror plus corrigat quam pena consumat, sic adimpleat vestra obediencia, quod jubemus ut sine impressione penali suam reportent judei memorati justitiam quam divina et humana sanxit auctoritas singulis tribuendam; presentes autem litteras post opportunam inspectionem earum restitui volumus presentanti efficaciter in antea valituras. Datum Nicie .. anno Domini millesimo trecentesimo vicesimo quarto, die XVIIII aprilis, VII^a indictione, regnorum nostrorum XV°.

Novissime vero, pro parte judeorum ipsorum, habuit supplex et humilis petitionis instancia per eorum sindicos nobis facta ut, cum premissarum litterarum nostrarum ex negligencia promissionis in caute sigillum nostrum in eis appositum casualiter sit emulsum, tenorem assumi de registris nostris regalibus de mandato nostro cum diligentia perquisitis earum nostrarum litterarum formam de verbo ad verbum velut continebatur in illis assumi mandavimus et

pro judeorum ipsorum cautela seriose ac particulariter presenti annotari volentes et fidelitati vestre mandantes quatenus litteras ipsas nostras prout in eis contineri videritis realiter exequi..., presentes autem litteras post opportunam inspectionem eorum restitui volumus presentanti efficaciter in antea valituras. Datum Neapoli... anno Domini millesimo trecentesimo XXIX, die primo junii, XII Judict., regnorum nostrorum anno XXI°.

Quocirca pro parte prefatorum judeorum nobis humiliter fuit et attentius supplicatum ac prefatas prescriptas litteras regias observare et observari mandare prout ad vestrum spectat officium benignius dignaremur. Quorum supplicationibus... ut pace annuentes vobis et cuilibet vestrum regia auctoritate qua fungimur districte precipiendo mandamus quatenus tam vos prefati presentes quam alii successive futuri officiales comitatuum eorumdem forma prescriptarum regiarum litterarum diligenter attenta et in omnibus per vos efficaciter observata litteras ipsas juxta ipsarum tenorem curetis cum opus fuerit realiter exequi ac prefatis judeis inviolabiliter observare nec contra ipsarum mentem et seriem venire quomodolibet presumatis; itaque judei non cogantur de neglectu executionis et observationis debite conqueri quod moleste feremus propterea coram nobis presentibus post opportunam inspectionem earum remanentibus presentanti efficaciter in antea valituras. Datum Aquis... anno Domini M CCC XXXI, die XXIIII februarii, XIIII Ind.

Supplicato itaque nobis noviter pro parte dictorum judeorum humiliter ut cum eis expediat habere ipsis litteris que ad nos tummodo dirigantur digneremur concedere id eisdem, quorum supplicationibus inclinati prescriptorum nostrarum litterarum tenore de registris curie de verbo ad verbum assumi jussimus et presentibus jusseri seriatim vobis regia auctoritate qua fungimur mandantes expresse quatenus tam vos presentes quam vos futuri officiales jamdicti prescriptas litteras servetis dictis supplicationibus tenaciter et faciatis juxta earum mentem et seriem observari, presentibus autem litteris post opportunam inspectionem earum restitui volumus presentanti efficaciter in antea valituras. Datum Aquis.. anno Domini millesimo CCCXXXII, die XVIII januarii, XV Ind.

XXXIX[1].

Renatus, Dei gratia..., vicario nec non et judicibus et aliis nostris officialibus nostri Civitatis Massilie,. . . . . .

. . . . . .

Item, quia subdicti nostre Christiani dicti civitatis precipue causantibus eorum necessitatibus ingruentibus a judeis mutuo recipiunt pecunias que ultra duos palacos pro florino mense quolibet juxta antiquam taxam suarum livrarum regiarum et alios in fraudem usu-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre noir*, f° 106.

rarum chabencia, capiunt, itaque uno modo vel alio exhigunt ultra dictam taxam ad rationem medii grossi pro floreno et, quod detestabilius est, veniunt ad contresanas usuras et nollunt pecunias mutuare nisi habeant pignora in argento, vel auro, vel aliis rebus preciosis in quintuplo perennalem nec volunt quod per instrumentum aut presentiam testium constet de traductione pignorum et interdum negant ea habuisse pignora; et plurimi sibi obligati ratione hujusmodi usurarum vexantur et totaliter destruuntur per ruinas diversas in maximum damnum et quasi destructione eorumdem civium vestre civitatis predicte. Ulterius etiam dicti judei res furtivas emunt et receptant, asserentes se facere posse juxta formam ejusdem statuti Regis super hoc facti, per quod quidem statutum datur occasio multis delinquere contra formam juris qui disponitur inhibi quod volentes recuperare res sua tenentur judeis mutuantibus vel ementibus restituere mutua vel pretia super illis et pro illis tradita, quod judeos gratia formam statuti Massilie per quod datur facultas unicuique res furtive captas si suas cognoverunt et prebuerunt recuperandi debere, cujus copia statuti exhibetur et etiam Regis statutum. Qua propter supplicatum quatenus dicta majestas dignetur dictos judeos reddere ad sua commune quatenus ad res furtivas non emenda, tollere dictum statutum si placet. Quo vero ad mutuum recipientes seu chabencias dignetur providere quod judei ipsi non audeant a christianis exhigere vel recipere pro usura vel lucreo chabencie secreto vel in publico ultra taxam predictam, etiam si partes hoc vellent vel sese astringent ad hoc quod ipsi judei tenentur volentibus habere mutuum vel chabencias ab eis illud facere et tradere recipiendo quecumque pignora que partes tradere vellent, dum modo ipsa pignora valeant duplum ipsius pecunie recipiende ab eis et de ipsa sorte et pignoribus tradendis constet per instrumentum publicum vel appodixas scribendas manu propria partium, scilicet dantes et recipientes, alias tradatur sacramento christianorum super illis, quod facere recusaverunt tales judei qui consueverunt mutuos seu chabencias, tradere, interdicatur illis facultas assumendi vel chabeccias faciendi generaliter in Massilia et suo destrictu per se vel alii non exercenda et tales hujusmodi judei mutuantes vel chabencias dantes teneantur habere et tenere unum signum admodum casanariorum vulganter nominatorum in eorum apothesis vel domibus in quibus degent. Rex quo ad primam partem presertim capituli prohibet judeis utriusque sexus dicte civitatis presentibus et futuris cetero ipsi judei recipiant pro usuras christianas ultra florenos viginti quinque pro centenario sub pena confiscationis suorum bonorum et, si contrarium facerent, pro futuro mandat Rex ad declarationem dicte Constitutionis procedi nullo alio quam presenti expertato mandato. Quantum vero ad aliam Capituli partem, Rex imperat quod judei, pignora hujusmodi recipientes, conservantur ipsa pignora habuisse per instrumentum vel appodixas, itaque apparere possit, loco et tempore opportunis, sub pena predicta ut supra

casu contrariis declarando. Quo vero ad aliud Caput premserti capituli *de rebus furtivis*, Rex ordinat super hoc jus commune observari inconcusse . . . . . .
. . . . . .
Datum die vicesima sexta mensis junii, anno incarnationis Domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo tertio...

XL [1].

Renatus... Principis animadversio in eos sue mansuetudinis et preservationis favorem debet precipue dirigere qui jugo servituti naturaliter et alligati habent sub umbra principis ipsius tantummodo respirare. Sane ad relevandum tollendumque oppressiones et gravamina que nonnunquam judeis nostris dictorum nostrorum Comitatuum Provencie et Forcalquerii et terrarum predictarum eis adjacentium, qui sub solo defensionis clypeo respirant et sub umbra alarum nostrarum proteguntur, presenti nostro privilegio omni tempore atque perpetuo voluntate nostra sancimus, ordinamus et edictimus editaqve nostro capitularum facimus in hunc qui sequitur modum. Et PRIMO sancimus, ordinamus et volumus quod omnes res que emuntur per dictos judeos utriusque sexus dictorum Comitatuum et terrarum predictorum seu ipsorum quilibet emet sibi vel in genere vel specie in pignus seu pignora tradatur qualiscumque quamvis furto per contrahentes eum eisdem judeis successive substracte appareant tociens quotiens judeus seu judea ipsi utriusque sexus probare poterunt tales empciones seu pignorum tradiciones factas seu contractas esse seu fuisse in carreria publica in presentia videlicet duorum testium fide dignorum vel unius notabilis mercatoris aut campsoris testificando verbo vel scriptura ejus manu propria descripta judeo seu judeis sic ementibus seu adjuvantibus supra hujus modi pignora peccunias per ipsos judeum seu judeos traditas exstitisse ad earumdem rerum restitutionem vendicanti aliis quam restitucio precio seu mutuo tradito realiter et cum effectu minime teneantur seu aliis cogi possint disposicione qualibet contraria quantumcumque in corpore juris clausa non obstante quam ad hanc nostram disposicionem et ordinacionem motu proprio decerta siquidem scientia nostra et... potestate procedentes referreri vel extendi nolumus quoquummodo, Volentes eciam quod propterea nulla fieri possit inquisitio per quoscumque officiales presentes seu futuros et ea que facta essent habeantur protinus pro nostro facto et qua ex nunc ut extant cassamus et adnullamus protinus et omnino. ITEM ordinamus et presenti nostra instructione edictimus quod omnia pignora contracta seu que in pignus tradentur super quo seu quibus mutuate fuerint seu mutuo tradetur in futurum peccunie per medium et tractatum presonete christiani seu judei quod detur fides

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre des Statuts*, VI, f° 238.

presonete et sibi ejus juramenti credatur de pignoribus videlicet que et qualia sint, de quantitate erint credite seu mutuate peccunie et statuto tempore ad solvendum ubi videlicet alio instrumento vel testibus de veritate contractus apparere non posset et in casum in quem nullus presoneta inpremissarii interfuerit quod dicto judeo seu judeis dumtamen illius vel illorum reprobato fama pro veritate non arguatur, credatur vero juramento de summa pecuniarum per eum seu eos mutuata et eciam de pignoribus et statuto tempore ad solvendum. ITEM volumus et ordinamus quod dicti judei deinceps non possint prestandum juramentum nisi decem scripta legis et aliter juxta morem consuetam in curiis ordinariis et non aliter, mandantes vobis harum serie et cum deliberacione qua super quatenus nostras prefatas ordinaciones et constitutiones dictis nostris judeis dictorum nostrorum Comitatuum Provincie et Forcalquerii qui nunc sunt et precedente tempore fuerunt in genere et specie sub pena centum marcharum argenti fini et nostre indignacionis, pro quibus teneatis et inviolabiliter observetis et ab aliis faciatis eciam inconcusse observare presentibus opportune inspectis post exequtionem debitam remanent presententi. Datum in Castro nostro Tarasconis... die quarta mensis februarii, anno a Nativitate Domini millesimo IIII° XL° tercio, VI° Indictione...

Cancellate fuerunt nec littere que fuerunt revocate et habetur littera revocationis... alia capitula in Archivo hujus Civitatis Massilie.

XLI [1].

Carolus... Ludovici secundi Dei gratia Regis Hierusalem et Sicilie... filius, ac illustrissimi Ludovici tertii eadem gratia regnorum Regis... germanus, ejusque in eisdem Provincie et Forcalquerii generalis vicegerens, universis singulis officialibus predictorum Comitatum Provincie et Forcalquerii et terrarum eis adjacentium constitutarum ad quos spectat et presentes pervenerint, civibusque et locutenentibus eorumdem fidelibus salutem prosperam et felicem. Habuit coram nos facta pro parte Sindicorum et Consilii civitatis Massilie expositio quod, ante miserabilem ipsius civitatis casum, multi judei in eadem sexus utriusque habitabant qui, in omnibus ejusdem tam realibus, personalibus quam mixtis prout totidie occurebantur, contribuere et solvere non negabant[ur] et alias ex ipsorum habitatione judeorum varia suffragia in communi et particulari ipsi universitati commodius accrescebantur, ut cuique intuenti clare apparere potest. Qui post casum et ruinam ejusdem civitatis fere omnes recessintur et per diversa Provincie castra sunt moram trahentes, in eisdem dispersi, exceptis quibusdam paucis qui ob causam manuductionis perpetuo faciende redierunt in eadem, scilicet cum ante dicte ruine casum Universitas judeorum dicte Massilie civitatis esset

[1] Arch. mun. de Marseille, *Série F F*. Acte sur parchemin.

diversis creditoribus et pro magnis pecuniarum summis obligata, timentes judei ipsi rigorem curiarum, quibus sunt causa ipsorum debitorum submissi potissime, si per alios judeos per castra, ut dictum est, dispersos, solitos tamen in dicta civitate tempore dictorum debitorum factorum, et post usque dictum casum moram facere et residenciam personalem ad dicta solvenda debita prorata porcione non inventur, civitatem ipsam omnino relinquent et relinquere disponent, alio se transferentes, quorum recessus nedum ipsi civitati Massilie sed etiam serenissimo meo regi esset inutilis et nocivus, ut sic in texturo dicte verbo facte expositionis pro parte predicta excratur, humili igitur supplicatione submicta, petierunt super hiis ex mei officii debito provideri. Nos autem ad conservationem status ipsius civitatis intellectus nostram aciem erigentes et ipsa expositione indempnisati pro debite provisionis remedium obviare, habita nobis regii assistentis Consilii deliberatione matura, regieque fungimus auctoritate serie presencium, vobis precipimus et mandamus quatenus omnibus judeis sexus utriusque infra vestram juridictionem sistentibus quia dicta civitate post casum desolationis ipsius recessintur, ad eamdem infra quindecim dies a die per vos facti precepti juaria computante, redire debeant eorum facturi manuductionem in eadem ut erant assueti; nisi forte essent judee que causa matrimonii contracti et contrahendi extra dictam civitatem cum viro morantes, trahere essent astricte sub pena centum marcarum argenti fini compendiis regie curie applicanda; vel si redire moraturi in eadem contradicant, volumus et ordinamus per contradicentes dare judeis commorantibus ydoneam cautionem de solvendo partem eos tangentem de debitis ante factis, hiis debite executi remanentes presentanti. — Datum Tarascone... anno Domini millesimo „CCCCXXIIIIto, die IIII mensis novembris.

XLII [1].

Exposuit nobilis vir Paulus Vassalti, unus ex consulibus presentis Civitatis, quod excellens dominus Magnus Provincie Senescallus quamdam misit licteram clausam, directam tam domino vicario quam dominis consulibus et Consilio hujus civitatis, una cum copia lictere a christianissimo domino nostro rege emanata, per quas mandatur judeos fore et esse protegendos sub protectione et salvagardia regia, quas quidem licteras ponit legi et super illis debite.

Audita siquidem expositione prefati domini Consulis precepta que tenore lictere prefati excellentis domini Magni Senescalli nec non et copia seu duppli lictere Christianissimi domini nostri regis que ibidem in plana audiencia Consilii lecte fuere ipsisque licteris cum honore et reverencia decentibus receptis, placuit dicto Consilio re-

[1] Arch. mun. de Marsei-le, *Registres des Délibérations*, 1469-1485, f° 148. Délibération du 20 mai 1485.

formare et reformando requirere prefatum dominum vicarium quod fiat preconizatio per presentem civitatem et loca solita in executione dictarum licterarum, quod nulla persona cujuscumque status, gradus aut conditionis existat, extrania aut privata, audeat seu presumat invadere, offendere seu damnifficare judeos presentis civitatis in eorum personis vel bonis, cum sint sub protectione et salvagardia regie sub pena indignationis regia, in dictis licteris excellentis domini Magnifici Senescalli contenta et vinginti quinque marcharum argenti fini pro quolibet et vice quolibet. Et demum nuncius seu preco suam relationem faciat notario presentis Consilii que quidem... sicuti et dicte lictere in presenti reformatione describantur seu inserantur.

Teneur de la lettre du Grand Sénéchal de Provence.

A Messieurs les Viguier, Consuls et Conseil de la ville de Marseille.

Messieurs, Despuis que naguères vous ay eu rescript en faveur des Juifz de ce pays, j'ai receu une lettre qu'il a pleu au Roy me mander, de laquelle je vous envoye le double cy-dedans inclux pour mieulx vous a certaner de sa volenté, par laquelle pourrez entendre qu'il mande et veult que lesdits Juifs soient maintenus en sa protection et sauvegarde et d'icelle jouissent entièrement sans aucune interruption, Et pour ce, en confirmant son bon plaisir, je vous en avertis derechef pour et afin que vous preniez que la sauvegarde du Roy ne leur soit en rien enfreinte ni aultre inconvénient n'adviegne à l'encontre lesdits juifs, en tant que craignez l'indignation du Roy et les peines d'infranger ladite sauvegarde. Escript à Tarascon le XVIIIe jour de mai. Le Grand Séneschal de Provence, Aymar de Poitiers.

Lettre du Roy Très-Chrétien.

A nre Amé et Féal Conseiller et Chambellan, le Sr de Saint-Vallier, Seneschal de Provence.

De par le Roy. — Pour aucunes causes, avons naguères mandé nostre amé et féal conseiller Jacques Galliot venir et soy tenir en nos pays de Bourgoigne avec nos gens de guerre de sa compaignie jusques à nostre bon plaisir et parce que icelui Jacques Galliot, qui est Conservateur des privilèges des Juifz extans en nostre pays de Provence, durant sa demoure esdit pays de Bourgoigne ne pourra vacquer à la Conservation d'iceulx juifz ne les maintenir et garder en notre protection et sauvegarde par nous à eulx octroyée et confirmée à nostre joyeulx advénement à la couronne en laquelle les voulons estre entretenus, nous vous mandons que durant l'absence dudit Jacques Galliot vous ferez lesdits juifz jouir de ladite sauvegarde selon la teneur de nos lettres de confirmation, et neantmoings mandez et escripvez à tous les justiciers, officiers et habitans des villes de nostredit pays de Provence esquelles lesditz juifz sont de-

mourans que en enscrivant la teneur d'icelles nos lettres, ils gardent iceulx juifz et les facent joir de l'effect de nostre protection et sauvegarde, sans eulx souffrir estre fait, mis ou donné aucun trouble ou empeschement en la jouissance de leur dite sauvegarde, et sans qu'une chose leur soit faite ou estant faite ladite incontinent reparez et n'en faites faulte. Car tel est nostre plaisir. Fait à Rouen, le 27e jour du mois d'Avril, signé Charles,

XLIII [1].

Lettras dellas usuras dels Jusieus.

Charles, etc. — Nostre cher et bien amé Honnorat Forbin, au nom et pour la part de nos chers et bien amés les Consuls et Conseil de nostredite ville de Marseille, nous a fait humblement exposer que, en nostre d. pays et comté de Provence, mesmement en nostre d. ville de Marseille, y a plusieurs juifs demourans qui font et commettent de jour en jour plusieurs usures, maux et destructions à l'encontre des chrétiens, manans et habitans d'icelle ville et autres dudit pays, en telle manière que, quand lesdits Juifs ont presté ausdits chrétiens aucunes sommes de deniers jaçoit ce qu'ils soient bien payez de leur principal par termes et payemens, toutes voies ils convertissent par soubtilz moyens leurs interests et usures en principal, tellement que lesdits chrétiens ne peuvent avoir fin de payement avec eulx jusques à ce qu'ils soient paiez entièrement et à une fois de toute la somme par eulx prestée avec leursdits usures et ne vouldroient pas lesdits juifz que leur principal leur feut payé en brief tant pour en avoir plus grandes usures; et, sous couleur d'icelles usures, molestent, fatiguent et travaillent lesdits débiteurs chrétiens par emprisonnement, excommuniement et aultrement dont iceulx débiteurs sont apeurez et la pluspart destruiz. En quoi avons grand interest et dompmaige, ainsi que ledit exposant nous a fait remonstrer, requérant sur ce nostre provision. Pourquoi Nous, ces choses considérées, qui ne voulons telles usures et voyes prohibées avoir lieu, mais les réprimer et restraindre, vous mandons et commettons par ces présentes et à chacun de vous sur ce requis et comme à luy appartiendra, que s'il vous appert que lesdits juifz ou autres, en faisant par eux (?) d'aucune somme de deniers ausdits chrétiens, aient commis et commettent lesdites usures et convertissent aussi lesdites usures et interests en principal et qu'ils aient esté payez en usures et interests jusques à la somme que monte le principal, vous, audit cas, tenez et faites tenir lesdits débiteurs quittes et paisibles des dites sommes principales en tant que touché ceulx qui ont payé ou payeront lesdits principal ensemble ou par divers payemens, sans souffrir estre constrains aucunes choses en payer desdits in-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre noir*, f° 157 r°.

terests et usures, en cassant et adnnullant par vous au cas dessus dites obligations sur ce faites et passées par lesdits débiteurs chrétiens ou sur ce leur donner telle autre provision que verrez estre affaire de droit, raison et justice, en faisant surtout en cas de débat ou opposition, aux parties oyes, bon et brief droit. Car ainsi nous plaist-il estre fait, nonobstant icelles obligations usuraires, renonciations sur ce faites et passées par foi et serment, dont nous avons iceulx débiteurs relevés et relevons de grâce espécial par ces présentes pourveu qu'ils en soient dispensez de leur prélat ou autre ayant pouvoir sur ce et lettres surreptrices impétrées ou à impétrer à ce contraires. Donné à Gien-sur-Loyre, le septiesme jour de novembre, l'an de grâce mil CCCC quatre-vingt-cinq et de nostre règne le troisiesme.

XLIV[1].

Charles, etc..., A nos amez et féaulx les Grant Seneschal de Provence, gens de nostre Conseil, President de la Chambre des Comptes à Aix, Viguier et Juges de nostre ville et cité de Marseille et à tous nos autres officiers esdits Comtés ou terres adjacentes ou à leurs lieutenans, salut et dilection. — Nostre cher et bien amé Honorat Forbin, au nom et pour la part des Consuls, manans et habitans de ured. ville et cité de Marseille, nous a humblement exposé que, en nred. pays de Provence et de Forcalquier et mesmement en nred. ville et cité de Marseille, y a plusieurs juifs cometans et faisans usures sur les chrétiens et, qui pis est, se vantent avoir de nous privilège et permission de ce faire et aucune faute par leur grande malice, font transport, rémission et cession de leurs debtes à gens estrangers ou non congneuz de leurs débiteurs et aussi les font obliger à plusieurs personnes non congneues à celle fin que l'obligation demeure tousjours en son entier combien qu'elle soit par ce et agnullée et que le principal débiteur ne puisse facilement treuver celuy à qui est fait le transport ou celuy au nom duquel est fait le debt pour faire cautelier et abolir lad. obligation ou autrement pour le convenir ; et que tousjours par tels moiens lesd. juifz soient paiez de leurs damnables usures et que les pauvres chrétiens débiteurs demeurent perpétuellement obligez et incessamment soient par lesd. juifz, ou par le moien de leurs fraudes et malices, inquietéz et molestéz et que, à cause desd. inquiétations et molestations, iceulx puissent plus facilement parvenir à leurs mauvaises et perverses fins où ils taschent tousjours contre le peuple chrétien et autres grant grief, préjudice et dommaige de nosd. subjects, aussi contre Dieu et raison et droit escript de quoy l'on use en nred. pays de Provence et terres adjacentes, ainsi que led. exposant nous a fait remonstrer, requérant sur ce nre provision pour le bien et justice et le soulagement de nosd. subjects chrétiens. Pourquoi Nous, ces choses consi-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Série F F*. Acte sur parchemin.

dérées, qui ne voulons tolérer ne souffrir telles usures, fraudes, abus et malices qui sont réprouvées en nostre Loy et selon les commandemens de Dieu, nostre Créateur, mais icelles réprouver, restreindre et abolir, vous mandons et commettons par ces présentes et à chacun de vous sur ce requis et come à luy apartiendra que, appelez les juifz qui ont fait les prets et semblablement lesd. debiteurs, s'ils vous apportent le principal debte, estre part vous en ce cas faites cauteler et adnuller lesd. obligations et des usures qui en seront escheues à cause dud. debte tenez et faites tenir quites et paisibles lesd. débiteurs et leurs plèges sans les molester, traveiller ou empescher, ne souffrir estre molestez, traveillez ou empeschez par lesd. juifs ne autres à qui ils auroient fait lesd. cessions ou transports, à cause desd. usures ou autrement en aucune manière, nonobstant lesd. cessions et que les debtes soient faites au nom d'autres et en cas de débats ou oppositions toutes exécutions ou contraintes sur lesd. chrétiens débiteurs à cause desd. usures pendant ledit procès tenu en suspens, nonobstant appellations quelconques, faites aux parties oyes bon et brief droit et accomplissement de justice. Car ainsi nous plaist ce estre fait, nonobstant quelconques lois sur ce estre impétrées où à impétrer sur ce contraire. Donné à Melun, le premier jour de Décembre de l'an de grâce mil CCCC quatre vingt cinq et de nostre règne le troisiesmes.

XLV [1].

Que los Jusieus de Marseilha s'en puescan fora de la dicha cieutat et en portar leurs bens sans empachement ou contradiction alcuna.

Charles, etc... A nos amez et féals Conseillers le Grant Sénéchal, Gens de nostre Conseil à Aix, Conservateur des Juifs, Viguier et Juges de Marseille et à tous nos autres justiciers et officiers audit Pays de Provence ou à leurs lieutenans, salut. L'humble supplication de nos bien amez les Consuls, manans et habitans de nostre ville et cité de Marseille avons reçeue, contenant que les juifz, ennemis de la foi chrétienne, desquels une partie sont habitans audit lieu de Marseille, ont fait et dit, font et disent chascun jour plusieurs choses malsonnantes et abhominables en diffamation de nostre Rédempteur Jesus, de sa benoiste mère, la Vierge Marie, la pluspart desquels juifz ne vivent fors que des usures et larrencins qu'ils font tousjours et prennent sur les chrétiens et chétiennes et, qui pis est, bien souvent sèment erreurs et hérésies entre le simple peuple, ce qui ne peult estre sans dangier de perdition d'aucunes âmes, en tres grant déshonneur et dompmaige de la foi chrétienne, mesmement dessudits subjects de Marseille. Pour les quelles choses, chascun a ferme opinion que Dieu en ait dissipliné lesdits pays et cité de pes-

[1] Arch. mun. de Marseille, *Livre noir*, f° 156 r°.

tilance et famine et que jamais n'auront bien tant que lesdits juifz y seront résidens. Et à ceste cause et par avanture, par indice et amonestement de Dieu se sont esmeus aucuns dudit pays et des circonvoisins contre lesdits juifz et en ont tué, noyé et pillé plusieurs dudit pays et cité, jacoit ce que la justice y ait fait son effort et pouvoir de y remédier. Et voyant lesdits supplians la fureur dudit peuple incliner à leur advis par volonté divine contre lesdits juifz, pour éviter plus grans inconvéniens et pour y estre pourveu de remède convenable à l'honneur de Dieu et de sadite benoiste Mère, de Saincte Eglise, de Nous et prouffit de nostre dit Pays et Cité, ont envoyé devers nous nostre cher et bien amé Honnorat Forbiu, escuyer, pour et à cause des choses dessus dites, en nous très humblement suppliant que, en enseignant les louables ordonnances et coustumes de nos prédécesseurs, Roys de France de bonne mémoire, lesquels firent chasser lesdits juifz et les faire aller habiter hors de notre dite ville et cité de Marseille, considéré que icelle cité est de présent sous notre obéissance et jointe à la Couronne. Laquelle supplication et requeste pour aucunes causes à ce nous mouvant, avons différé leur octroye pour le présent sans plus amplement estre informé de cette matière, mais pour aucunement satisfaire à l'intention et volonté desdits supplians, avons ordonné et ordonnons par ces présentes que tous les juifs, habitans en ladite cité de Marseille, que de leur délibération et voulonté s'en vouldront aller pour habiter hors dudit Pays de Provence ou cité de Marseille, que iceulx juifz avec leurs mesnaiges, familles et biens quelsconques s'en puissent aller et départir sans aulcun empeschement tant par mer que par terre hors dudit Pays de Provence et Cité de Marseille, habiter où ils vouldront. Et voulons et vous mandons et à chascun de vous, si comme à lui appartiendra que, en ensuyvant nostre dite ordonnance et octroi vous permettez et souffrez chascun endroit soi ausdits juifs eulx despartir hors de nostredite ville et Cité et pays ainsi que bon leur semblera sans leur faire, mettre ou donner, ne souffrir estre fait, mis ou donné aucuns destourbies ou empeschement en corps ou en biens au contraire, pourveu que iceulx juifz aient payé et satisfait à tout ce que en quoi ils se trouveront estre tenus et débiteurs à particuliers chrétiens avant leurdit département, car ainsi nous plaist-il estre fait, nonobstant quelconques lettres surreptices impétrées ou à impétrer à ce contraires. — Donné à Meleun, le VIe jour de Décembre, l'an de grâce MCCCC quatre vingts cinq et de nostre règne le troisièsme.

XLVI [1].

Consilium tentum et celebratum in Camera superiori Domus Ville Civitatis Massilie, coram magnifico viro Vesiano de Lorrania, scutif-

[1] Arch. mun. de Marseille, BB, n° 72, *Extrait des Registres des Délibérations du Conseil.*

fero, et regio vicario dicte Civitatis et tocius ejus districtus, in quo reformata cum subsequta dominorum Consiliariorum ejusdem civitatis et Consilii concordia fuere, die XXIIII mensis februarii, anno Incarnationis MCCCC LXXX quinto.

Ad factum responsionis fiende per judeos presentis civitatis super reformatis, die herina per hujusmodi Consilium de qua constat in actis Consilii sumptis manu viri honorabilis Magistri Johannis Cadareti, alias Borgonha, notarii publici et conscribe presentis Consilii. Ideo Salvetus Toniani et Bonjues del Cestier, judei et combailloni, et Durandus de Alesto, judeus, Carrerie et Communitatis judeorum Civitatis predicte, ac vice et nomine tocius carrerie predicte, responderunt prout et quemadmodum in quadam papiri cedula continetur quam petierunt legi, dicentes quod si in aliquibus offenderint et delinquerint contra presentem civitatem veniam postulabant; cujusque responsionis tenor sequitur sub his verbis :

Magnific nobles et honorables senhors, monsenhor lo Viguier, senhors Consus et Conseil de la presenta inclita cieutat de Marselha, déclaration et délibération de la vostros magnificiensas huey facha a los paures jusieus et humils vestros servitors de la present cieutat, soes si los susdichs jusieus deliberavan star obtemperar et acquiestir a la bona volontat de la magestat del Rey, nostre sobeyran senhor, et a la ordonansa de la dicha cieutat facha de causa de reprimar toutas usuras, como si conten en las lectras reals sus aysso constitudas, dison et humilment respondon losdichs jusieus ambe la deliberation de leur Conseil como sen siet :

Premierament, dison et respondon lodichs jusieus que tostemps ellos son ystas tresque obeissans la bona deliberation et volontat de leur prince et senhor en curas de la present cieutat como membra de aquella et alaqual tostemps an reconuegut en toutas leurs necessitats, affaires et negocis, et pertout son contens de estar et acquiescir al bon plaser del Rey et a las bonas ordennansas de aquesta cieutat, nonobstant las lectras de l'escellent senhor Monsenhor lo Grant Senescal de Prouvenssa en favor delsdichs jusieus donadas et consentidas;

Item affin que las questions delsdichs jusieus plus facilment et plus clarament si puescan entendre, supplican losdichs jusieus que vous plassa adjoustar en la compania de messenhors elegits dos altres notables homes, soes los nobles homes sen. Jolian Baissan et sen. Rostan Blancart, et que tous ensamble aian de cognoisser la defferencias quals poyran venir davant els, et que leur plassa de ausir et entendre clarament l'una part et l'autre et de non y procesir legierament fins que las causas sian ben clarifficadas tant per l'una part como per l'autra et surtout lodich de cascung sia observat, loquel adjoustament non requieron losdichs jusieus en deshonor delsdichs senhors elegits mays per mietz entendre, et si la si atroba losdichs jusieus aver commes usuras et en aisso aver falhit, non creson aver falhit car so que an fach an fach ambe privilegis dels senhors princes

passats et encaras confermats per la magestat del Rey que es a present, alqual Dieu dony longa vida, Amen.

Item, per so que l'offici dels senhors Consols es de preservar toutas manieras de gens en leurs bons drechs, supplican per tant losdichs jusieus que vous plassa per la conservation tant del crestian como del jusieu ordonnar que en la cognoissenca de las dichas causas sian presents losdichs senhors Consols per ajudar et mantenir lo drech de ung cascun et sus aysso et en toutas altras causas vous plassa losdichs jusieus tant en general quant en particuliar aver per recommandats como tostemps a agut la dicha cieutat en laqual es touta leur esperanssa et confianssa.

Et lecta hac responsione et supplicatione in plana dicti Consilii audiencia, placuit dicto Consilio reformare et reformando requirere dictum dominum regium vicarium, quod ex quo judei ipsi supplicando petierunt adjungi dominis electis et deputatis per... viros nobiles Julianum Bayssani et Rostagnum Blancardi de gremio presentis Consilii, ideo eorumdem judeorum supplicationem et requisitionem admittendo, viso et considerato quod diff[erencia ?] et controversia dictorum judeorum [dam]nosa et male nature, presens Consilium adjunxit ipsis aliis dominis jam electis cum simili potestate prout domini alii electi... dictos Bayssani et Blancardi, qui omnes una cum dominis Consulibus causas et differencias predictorum usurarum videant, intelligant aut examinent, cum quorum Consilio seu cum majori parte ipsorum dictu dominus vicarius sententias proferat et proferre habeat.

Et publicata hac reformatione in plana dicti Consilii audiencia et presentibus dictis judeis, ipsi judei videlicet Salvetus Tonias, Bonjues del Cestier, combailloni, et Durandus de Alesto, nomine tocius carrerie et eorum communitatis, dicte reformatione acquirerent et stare voluerunt... et extinxi et scripsi a libro reformationis dicti Consilii ego Bartholomeus Darneti, notarius Massilie publicus, appostolica et regia auctoritatibus constitutus et... Consilii... scriba signari in fidem premissorum. — DARNETI.

UN ÉPISODE DE L'HISTOIRE DES JUIFS DE PERSE

Quand le chevalier de Chardin visita la Perse, en 1665-1677, il trouva que partout on imposait aux Juifs un signe particulier, qui servait à les distinguer des autres habitants. Il dit à ce propos (*Voyages en Perse*, Amsterdam, 1711, t. VI, p. 317) : « On leur fait porter partout quelques marques pour les distinguer, comme des bonnets de couleur particulière, ou une pièce carrée à leur veste, à l'endroit de l'estomach, d'autre couleur que la veste. » Les dictionnaires persans consacrent au second des signes mentionnés par Chardin un article spécial. Vullers (II, 571 *b*), à l'article *'asali* (proprement : « qui a la couleur du miel, jaune »), rapporte, d'après trois dictionnaires, que le mot signifie « segmentum panni flavi, quo humero assuto Judæi se distinguerunt ». Cependant, d'après l'une des trois sources citées par Vullers, le signe en question se cousait, non aux épaules, mais à la poitrine. Cette marque s'appelle aussi *ghiyâr* (Vullers, II, 627 *b*), mot qui est l'équivalent de l'arabe *qawâra* (Vullers, II, 747 *a* : « segmentum quod sutor e sinu vestis vel indusii exscindit »). Sur la coiffure (en persan *kulâh*) comme signe distinctif des Juifs, les dictionnaires ne donnent aucune indication. Mais un contemporain juif de Chardin, le poète Babaï, dont M. Seligsohn a publié ici quelques poésies (*Revue*, XLIV, 87 et ss., 244 et ss.), a laissé un récit très curieux sur l'introduction des deux marques distinctives dont parle le voyageur français. Ce récit est écrit dans la forme poétique que présentent les morceaux publiés par M. Séligsohn. Il se compose de trois narrations poétiques qui se font suite et dont le héros est Molla Aboul-Hassan Lari, à qui il faut attribuer, d'après Babaï, l'introduction en Perse de signes distinctifs pour les Juifs ou, du moins, la propagation de ces signes. Les trois poèmes, dont je donne plus bas l'original et la traduction, appartiennent à la collection de narrations écrites par Babaï sur les persécutions subies par les Juifs sous le règne de Abbas 1er et de ses successeurs, telles

qu'elles se trouvent dans le manuscrit hébreu 1356 de la Bibliothèque nationale. Toutefois le manuscrit auquel j'emprunte ces trois poésies ne contient que ces morceaux, mais non les autres œuvres poétiques de Babaï. C'est un recueil de pièces diverses, qui fait partie de la Bibliothèque de M. Elkan N. Adler de Londres et porte le n° 341, mais qui ne figure pas dans le Catalogue qu'a publié M. Adler de ses manuscrits judéo-persans. C'est à l'amabilité déjà souvent éprouvée de M. Adler que je dois d'avoir pu utiliser son manuscrit. L'épisode si intéressant qui fait l'objet des trois poésies que je publie était jusqu'ici tout à fait inconnu. Il est vrai qu'il est raconté par Babaï dans une forme poétique et avec l'emploi des procédés descriptifs familiers à l'épopée persane, mais il doit être considéré comme historique, quant aux noms des personnages et quant aux événements eux-mêmes. En se servant des indications contenues dans les trois morceaux poétiques, on peut tracer le tableau suivant de cet épisode de l'histoire des Juifs de Perse.

Aboul-Hassan Lari était d'abord un savant juif de Lâr, ville du sud de la Perse [1]. Comme il le dit lui-même, il avait étudié en divers endroits et appris beaucoup de science. Mais il fut infidèle à sa foi et se convertit à l'Islam (I, 56-58). Il faut, sans aucun doute, mettre en rapport cette abjuration avec les nombreuses conversions qui furent poursuivies sous Abbas Ier, en quelque sorte officiellement bien qu'à l'aide de moyens pacifiques [2]. Le renégat devint, comme c'est souvent le cas, l'ennemi de ses anciens coreligionnaires. Comme il l'avoua à sa dernière heure dans un moment d'ivresse (III, 70-72), ce fut la vanité blessée qui le poussa à abjurer sa religion et à faire de l'humiliation des Juifs le but de sa vie. L'occasion lui en fut fournie par un édit du Schahinschah (Abbas Ier) aux termes duquel tous les Juifs de l'empire devaient porter un bonnet de feutre, tel qu'il était porté seulement dans les dernières classes du peuple [3], afin de se distinguer des habitants de confession différente. Cet édit, que Lari invoque (I, 59, 60; III, 13, 32), était-il véritablement conçu dans ces termes généraux, c'est ce que le poème ne permet pas d'affirmer. D'après la description de

[1] C'est à Lâr que furent écrits, au commencement du XVIIe siècle, les manuscrits judéo-persans conservés à la Bibliothèque nationale sous les nos 70, 71, 90, 91, 97 (voir *Catalogue*, p. 9). C'est de Lâr aussi que vient une traduction persane du Pentateuque qui se trouve dans un ms. du Vatican, et qui fut apportée de Lâr par Giov. Batt. Vecchietti sous le règne de Abbas I. Voir Ign. Guidi, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* (Rome, 1885), p. 349.

[2] Voir *Revue*, XLIV, 102, note 3.

[3] Le bonnet que Lari voulut imposer aux Juifs de Chiraz est désigné comme un bonnet d'esclave (I, 8).

Babaï, on serait tenté de croire que Lari n'avait pas en main de preuve irrécusable de la publication du décret. Mais on voit par l'accueil que lui font les chefs des Juifs, dans les deux villes qu'il visite, qu'ils avaient lieu de le craindre, lui et sa mission. Il est tout à fait vraisemblable que l'obligation imposée aux Juifs de porter un bonnet en signe d'humiliation faisait partie des procédés de conversion du roi Abbas, et Lari s'était chargé d'assurer l'exécution du décret. Il visita tout l'Iran, et les Juifs, comme il dit (I. 61), acceptèrent la marque qu'il leur imposait; ils la portaient déjà, comme il l'affirme avec une exagération évidente, dans toute l'étendue de l'empire persan, « depuis la frontière du Thibet jusqu'à Demavend » (I, 20). Finalement son chemin le conduisit dans le Farsistan, où Allawerdi Khân exerçait les fonctions de gouverneur avec une autorité presque royale (I, 13)[1]. Il vint dans la capitale, Chiraz, et porta à la connaissance de la communauté juive le décret relatif au bonnet distinctif (I, 9, 10; 16-21). A la tête de la communauté se trouvait Molla Ibn Yamin, qui portait le titre de Nasi (I, 11, 12, 22)[2]. Il résista à la mise en demeure de Lari et déclara qu'il ne voulait obéir qu'à un ordre du Khan de Chiraz. Après une violente discussion (I, 23-39), tous deux se rendirent à la cour de Allawerdi, où un joyeux banquet se célébrait justement (I, 40-43)[3]. Après que tous deux eurent témoigné au Khan leur respect, Ibn Yamin implora sa protection pour les Juifs contre les prétentions de Lari (44-51). Le Khan, que le vin avait mis de belle humeur, se fit raconter les choses (52-63), les prit joyeusement et invita Ibn Yamin à mettre le bonnet par amitié pour lui (64, 65). Le Juif vit là la voie du salut, entra dans les sentiments du Khan et se coiffa, avec une gaieté folâtre, du bonnet de Lari, puis s'efforça de s'assurer, en buvant du vin et en dansant, les bonnes dispositions du Khan (66-75). Celui-ci, charmé

[1] Allawerdi, appelé aussi Aly-Verdi-Beg, était le généralissime de Abbas I, pour le compte duquel il conquit les provinces de Farsistan et de Lar (voir Malcolm, *Geschichte Persiens*, trad. allemande, Leipzig, 1830, t. II, p. 32). Il résidait à Chiraz. Son fils Imam Kouli Khan était aussi « gouverneur de Chiraz et de toute la province » (Chardin, IX, p. 177 et 180; la conquête de la province lui est attribuée, *ibid.*, p. 192, évidemment par confusion avec son père).

[2] Encore au XIXe siècle, le chef de la communauté juive de Chiraz portait le titre de Nasi, voir Benjamin, *Sechs Jahre in Asien und Africa*, p. 179 : « Au Nassi Mordechaï Israël ». De même à Kaschan (*ib.*, p. 191) : « Le Nassi Mordechaï ». Voir aussi *Revue*, XLIV, 87 : אברהם נשיא.

[3] Le banquet avec vin, jeux et chants, et le rôle du Nasi en cette occasion constituent une partie importante de la description. Il en est de même du n° III. On ne doit pas s'étonner qu'un haut dignitaire musulman ait bu du vin. Malcolm dit de Abbas I (II, 51) : « Abbas simulait une piété extrême, bien qu'il semble avoir ouvertement violé la loi du Prophète qui défend l'usage du vin. » Voir aussi Chardin, IV, 201 : « Les gens de cour boivent du vin. »

des procédés du chef des Juifs, se tourna, plein de sévérité, du côté de Lari et lui déclara qu'il ne reconnaissait pas le décret relatif au bonnet; toutefois les Juifs de Chiraz pourraient coudre sur leur poitrine un petit nœud comme signe distinctif (II, 1-12). Lari, ayant osé formuler une objection contre cet arrêt, fut honteusement chassé sur l'ordre du Khan, et il dut quitter Chiraz (13-21). Les Juifs de Chiraz, de leur côté, conservèrent sur la poitrine la marque proposée par Allaverdi Khan. Aboul-Hassan Lari fut surpris de sa destinée (III, 1-3). Il traversa les provinces de la Perse et arriva finalement à Mazenderan (au sud de la mer Caspienne). C'était le pays favori de Abbas Ier, qui orna notamment la ville de Farahabad d'édifices royaux [1]. C'est dans cette ville que se rendit Lari et il voulut imposer aux Juifs le bonnet caractéristique (4-7). Les principaux Juifs, et à leur tête Khodja Eléazar, qui est aussi désigné tout simplement comme Khodja (maître), se rendirent auprès de lui (8-11). Lari leur exposa ses exigences (12-13). Le Khodja Eléazar, se faisant violence, lui répondit avec affabilité et soumission (14-20). Puis il l'invita à venir dans sa maison et le pria avec douceur de ne pas imposer aux Juifs le bonnet néfaste qui les exposait à un grand péril (21-30). Lari répondit, par raillerie ou hypocrisie, qu'il ne voulait que le bien des Juifs (31-33). Le Khodja lui répliqua semblablement, feignant de voir en Lari un ami des Juifs, et dit qu'il enverrait même une lettre à tous les Juifs de Perse, les invitant à demander à Lari de les excuser de ce qu'ils l'avaient considéré comme leur ennemi (34-39). Après quoi il fit servir un plantureux repas dont le service était assuré par « des esclaves indous, géorgiens [2] et tatares » (40-46). Lari, s'étant grisé, exprima le désir de faire une promenade en mer. Eléazar réalisa ce désir avec joie, trouvant l'occasion venue de délivrer les Juifs persans de leur plus dangereux ennemi. Ils se rendirent tous deux au bord de la mer, comme si c'étaient « Pharaon et Moïse », et commencèrent par boire de nouveau du vin (47-54). Puis, sur le désir exprimé par Lari, Eléazar fit venir trois barques; chacun d'eux prit place dans l'une d'elles, la troisième fut occupée par deux serviteurs (55-63). Quand les barques se furent éloignées de la rive, Eléazar, derechef, invita gravement Lari à renoncer à son projet de forcer les Juifs à accepter le bonnet fatal (64-68). Lari avoua, comme nous l'avons déjà dit, la cause de la haine que lui inspiraient ses anciens coreligionnaires (69-72). Eléazar fit alors signe aux esclaves assis dans la troisième barque de faire verser

[1] Voir Malcolm, II, 48 et suiv.

[2] Sur le rôle des esclaves géorgiens sous Schah Abbas I, voir Chardin, VI, 17 et suiv., 21.

la barque de Lari, de façon que celui-ci se noyât. C'est ce qui arriva, et c'est ainsi que les Juifs furent délivrés de leur ennemi, sans que personne pût élever une plainte contre l'auteur de sa mort (73-80).

La narration poétique de Babaï sur Aboul-Hassan Lari et sa fin mérite d'exciter notre intérêt autant par son contenu, que nous venons d'esquisser, que par sa forme. Elle complète ce que nous savons de l'histoire des Juifs persans, mais surtout elle jette une lumière, qui est la bienvenue, sur l'état des mœurs de ces Juifs au XVIIe siècle. Le pieux Nasi de Chiraz assistant au banquet du puissant Khan Allawerdi et le savant Khodja Eléazar de Farahabad faisant noyer dans les flots de la mer Caspienne le venimeux ennemi des Juifs : ce sont là des scènes saisissantes telles qu'on en trouve peu dans l'histoire des mœurs juives. La figure du triste héros de notre récit, Aboul-Hassan Lari, sollicite tout particulièrement notre attention. Quant au poème lui-même, il montre une fois de plus combien les Juifs de Perse, en s'adonnant à la poésie néo-persane, s'étaient assimilé le goût et, en quelque sorte, la pratique de cet art. La chronique des événements contemporains leur donne matière à une narration poétique. La couleur du récit et le style de la description portent tout à fait le caractère de l'épopée persane, aussi bien dans la peinture des détails, dans la manière de faire parler les personnages, que dans l'emploi de vers par lesquels le poète introduit et clôt chaque division, pour se livrer à des réflexions sur les faits qui y sont contenus ou pour s'apostropher lui-même. Quant aux traits particulièrement juifs, notre poème n'en offre qu'un petit nombre ; mais, sans parler du fond, ils suffisent à lui donner un caractère juif. Il serait bon que l'on publiât les autres produits de la muse de Babaï qui nous présentent l'histoire contemporaine sous une forme poétique.

Outre le ms. de M. Adler j'ai fait usage, pour les textes qui suivent, d'une copie du ms. de la Bibliothèque Nationale, n° 1356, faite pour moi par M. Is. Goldblum. J'ai indiqué les variantes du ms. de la Bibl. Nat. (B.) dans les notes[1] ; quelquefois j'ai donné la leçon de B dans le texte et les variantes de A (= ms. Adler) dans les notes. Maintes fois j'ai corrigé A au moyen de B. — J'ai mis les additions qu'exige le fond ou le mètre entre crochets [], les lettres ou les syllabes superflues entre parenthèses. La transcription des consonnes persanes en caractères hébreux est en

[1] J'ai omis les variantes peu essentielles, par exemple, quand B. a toujours צוה pour צורן.

tous points semblable à celle du manuscrit Adler; aussi n'ai-je pas distingué les deux *g* (ڭ et غ). Par contre, j'ai prêté une plus grande attention que le manuscrit aux autres lettres qui portent un signe particulier (כ, פ, ג, צ). J'ai conservé les quelques voyelles que présente le manuscrit.

W. Bacher.

I

רפתנד אבול חסן לארי דר מולך שיראז ובורדנד כולאה אז בראי
ישראלאן שיראז וקבול נכרדנד [1]

כושא אונכס כה באשד אהל אדראך נבאשד בי כרד בר תודהי כאך
כונד כארי דרין דוניא[ו] פאני כה דר עוקבא כונד אר זנדגאני
דיגר אנדר קפאייש רזגאראן דהנד אמורזש ויי צד הזאראן
נה צון אונאן כה אהל זולם [ו]זורנד בזולם כישתן דאיים בגורנד
5 צנין לארי כה דר דניא[ו] קדאר [2] בכשת תוכמי כה כארש בוד אזאר
הר אן גאהי כי יאדש אוורנדי ברוח נחס אר [3] לענת כונגדי
ברפת און לענתי דר [4] מולך שיראז בר אן גאנב בכרד אהנג פרואז
בבורד בא כוד כולאהי נווכרי רא מטאע[ו] [5] ניך מיבורד מושתריראא
צון רפת אכר אר אנדר מולך שיראז בגוש כדכדאייאן דאד אואז
10 צון בשנידן צנין חרפי זלארי המה דל גיר גשתנד קום עברי
בוד שאן נשיא בסיאר [דאן] ומסכין כה נאמש בוד מולא אבן ימין [6]
בודי חסיד [7] ומרד פישבינו זבאן דארי [8] פהימי נאזנינו
קזארא בוד דוורי באנזאמי כה אלוורדי [9] כאנש בוד נאמי
בוד[ו] כאן זבר דסת ובהאדור קלם רוו דאשת אר וכאזן חור [10]
15 נבוד און כס זשאהאן זנאנה [11] זואריד [12] דאשת אז שאהאן כזאנה

[1] B : ומבאחתא כרדן בא מולאהאי שיראז ואבן ימין נשיא.
[2] B : גדאר.
[3] B : נפרינש.
[4] B : תא.
[5] = מתאע.
[6] B : אבן יאמין.
[7] L'adjectif hébreu.
[8] = זבאן דאני.
[9] B : אלאה ורדי.
[10] Cet hémistiche est altéré. Au lieu de כאזן דור, il faut peut-être lire : כזאנה דור (דאר = דור).
[11] B : בודי אן כאן צון שאהאן זנאנה.
[12] B : זיאדי.

צוֹן אין גוּפּתאַרהא לאַרי בנא כרד אוול מיילי בחמד מוצ[ט]פּא כרד
בגוּפּת[א] פּס שמא אמד פייגמבר בגָא נאַריד יך אז מאדה ונר
שמא רא פּרק נבוד אז מסלמאן המי גרדיד הר גָא אמן ואימאן [1]
בוד אמר שאה [2] פּרלונדה אקבאל בסר גריד אין כסבת [3] המה סאל
20 קלם רוו גָומלגי בר סר גירפּתנד זפאי תבת תא מולך דמאוונד
דיגר פּסאד [4] מולך פּארסאיסת הם אז אמר נבי אמר כּודאיסת
צוֹן אין אז ויי שניד נשיא שיראז כר בוד אבו ימין מרד גָאן באז [5]
בגוּפּת אייבול חכן אמר שהנשאה בוד אנדר קלם רוו ניך ודל כּאה
דר אין נָאנב בדאן צד צוֹן סכנדר בזיר אמר כּאנם הסת נוכר
25 אגר אמרי זכּאן מא תו דארי במא בנמא כה אונסת אמר כארי
אגר נה ראה כּוד מיגיר ומירוו זמן חרף דורסת באייד [6] תו בשנוו
צוֹן [אר] אז כדכּדא אין חרף בשניד מכאל אָגדהא בר וו בקוריד [7]
בגוּפּת אמר שהנשאה גָהאן דאר נגונגָת [8] בר תו אי גידי מורדאר
תורא מן הר דו שאכּת מי כשאנם בדרגאה גָהאן דארת דואנם
30 כה תא באשד דיגר עברי דר אייאם נגוייד חרף ביש אז כּוד במרדום
דיגר דר פּאסוכּש גוּפּת אבו ימין כה איי לארי תויי ברגשתה אז דין
תויי דושמן במעבוד ופייגמבר כּודא דושמן נמי כאזד מוזפּר [9]
דו רוזי ביש נבוד עומר זאלם במאנד ניך נאמי דר דו עאלם
אגר דסתת בר איידי ניכויי כון אגר נה בר בוד אפל[א]ל שייטון [10]
35 צוֹן בשניד אין סוכּון מולאי לארי בשוד אזורדה אז גוּפּתאר עברי
בגוּפּתא מן רוום דרגאה כאני בגויים שרח חאל כּוד זבאני
בסאזד כאר מארא כאן עאדל סתאנד דאד מן אז גמא[ט] [11] באטל
בגוּפּת אבו ימין בר ויי בתונדיד כה איי מולא דו צד צוֹן מן צראנדיד
רוימאן המרה הם דרגאה כאן בבינים תא צה פּרמאיד כאן כורדאן [12]
40 ברפּתנד המרה הם פיש כורשיד בבינגד תא כה כאהד גשת נאמיד
קזארא דאשת כאן עאדל פרוור יכי בזם בהשתאיאן דלבר [13]

[1] Arabe אמן ואמאן (amn wa-amân).
[2] B : שהי.
[3] B : כסוות, arabe כסות (kiswat), vêtement, ici coiffure, de même plus bas, v. 73; II, 8; III, 13.
[4] Ms. פסאי.
[5] A : גָאן סאז.
[6] B : גוויים.
[7] קורידן = גָרֵידן = גָרֵנבידן (voir Vullers, II, 608 *a*). B : בגָריד.
[8] = נגונגָד.
[9] = arabe *muzaffar*, victorieux. A : מוסטר.
[10] = שייטאן.
[11] B : גָמע.
[12] Ce dernier mot est incompréhensible. En B ce distique est omis.
[13] Dans B. se trouve entre 41 et 42 le distique suivant :

בודנד דר מגָלס כאן שאהוארי יכי מוטרב יכי נאיי זעברי

בודי מוטרב יכי מיכאילש[1] נאם דיגר נאיי בודי סאקי[2] דר איאם
בודן און דו חאזר דר מגלס כאן אבא כאז ונוואז ומיי בגוולאן
צון אן[3] מגלס ברפתנד (און) הר דו בא סגוד כאן כרדנד הר דו און דם
הם]
45 בגופת (און דם) אבן ימין (כה) איי כאן במאנד תא אבאד כורם[4] ולכוש דל
כאדל]
בפריאד דל מוסאייאן רס כה דר דוניא נדארימאן דיגר כס
בבין אין מרד[מ]ך לארי אבא מא צה מיגוייד איא כאנם בפרמא
כולאהי אז בהר מא או אוורדכת בראי גאן מא תיקי[5] כשידכת
המי גויד במא אז ביגונאהי בסר גיריד המה תכתי כולאהי[6]
50 אגר מוחתסב הסת בא מא בגוייד גונאה אז גמע מוסאיי[אן] בגוייד
פס אונגאה סר נהימאן אין עלאמת בורד (אין) עלאמת[7] תא רוזי קיאמת
צון בשניד אין סולכן הא כאן אז ויי בודי סר מסת כאן אז עאלם מיי
תבסום כרד כאן אז רוי שאדי בלארי גופתס אי מרד אז כה זאדי
מסלמאני יהודי אז כראמי המי מאנד כה מרד נא תמאמי
55 בגופת לארי אי כאן כשוור פארס כג כויי תויים אז רוי אכלאס
בודם [אז] מוסאיאן הולכא[8] לאר בכאנדם הר טרף מן עלם בסיאר
נדירם לדתי אז מדהב כיש נהאדם אז תעסוב מן קדם פיש
בדין מוכ[ט]פא איקראר כרדם תמאם כופתהא (רא) בידאר כרדם
רואן דארם יכי אז אמר שהנשאה בפתוי המה שילכאן דרגאה
60 כי הר מוסאיי באשד דר קלם רוו בסר גירנד כולאה אז אמר כסרוו
בגשתם מן רואן בר כול איראן נשאן אז מן גירפתנד אל עמראן
כמון[9] כאהם כה כאנלר כאן[10] שיראז הומאי דוולתש אייד בפרוואז
בראי כאטר אל פיימבר בפרמאייד כא אישאן הם נהנד סר
בפרמוד אונגאהי כאן זבר דסרת ברוי כנדה צון אן בוד סר מסת
65 בגופת אבו ימין [רא] אין גהאן גיר כה בהר כאטר מן אין בסר גיר[11]
קזארא דאשת נשיא יך סר גורד ספיד ופאך ובי מוי ודיגר תורד[12]

[1] A : מיפאלש. B : מיכאלס
[2] Ms. : זאקי.
[3] Ms. : צנאן.
[4] B : כנדאן.
[5] B : תיגי.
[6] Voir Vullers, I, 425 *a* : תכת כולאה, a woodin cap worn by criminals as a punishment.
[7] B : בוד אין נקש.
[8] B : אולכה. C'est le turc אולקא, *ælka*, « pays, province »; dans Vullers, I, 120 *a* : אולכא ou אולכה.
[9] A : בנאם.
[10] En turc c'est le synonyme de Beglerbeg, le Khan suprême; cf. Chardin, VI, 37 : « Les grands portent le titre de Beglerbec, c'est-à-dire Seigneur des Seigneurs, parce qu'ils ont un rang au-dessus des autres Caans ».
[11] Dans B : זבהר כאטרם בסתאן וסר גיר.
[12] B : נאזך ותורד.

ברפת גוסתאך אר דר תוי מגלס צון בודי דר כוגא ארן בנדה[1] מולכלס
בגוסת בא סאקי [כה] בי אמאני במן דיה יך דו גאם מיי זבאני[2]
אשארת כרד כאן תאגדאראן בסאקי תא דהת מיי באדה כאראן
70 סה גאם מיי פיא פיי דאד סאקי בשוד אבו ימין אז קוסה[3] יאקי[4]
פתר[כה] כרד (או) סר המצון צקנדר כולאה בול חסן בגירפת[5] בר סר
במוטרב גוסת בכאך פאי כאנם בזן סאזי כה מן אין רא[6] בכאנם
כה ארנך כסבת שאה גהאנסת כה מוסאי[רא] בדין כסבת נשאנסת
ברקץ ארסתאד אר אז רוי שאדי בכנדה כאן דל[ר] אז דסת דאדי
75 בשוד אז כאר כאן אז כנדה כרדן אשארת כרד כי אין רא כתם כרדן
כושא ארן כס כה אז דסתש בר אייד צנאן דר מגלס כובאן סר אייד
ברור באבאיא דר כונג בנשין נדארי הישׁ סרדארי [תו]באאין

II

קבול נכרדנד גמאעתאן[7] שיראז כולאה אבול חסן לארי
וקראד דאדנר כה נשאנדי דר פיש סינה בדוזנד

כרדא רחמת כונד בר אבן ימין בורד פארק[8] המישה אז שיאטין
אבא דר נשיאי כו אנדר אייאם ברושד בהר עברי הר שב ושאם
צון כרדי המצנין כארי בעאלם שכסת אז המת כוד[9] דסת זאלם
בבזם כאן אר כארי צנין כרד כרגא דיגר תואנד יך צנין מרד
5 צון כאן אין רקץ אר ובאזי אר[10] דיד בסי אז ארן כולאה ורקץ כנדיד
בגרפת אונגאה אבא לארי בתונדי כה תו אז הרזה אין מרכב דואנדי
אגר שאה גהאן אייד בפרוואז אבא לשכר ביאייד מולך שיראז
כונד אר צד תואזע גאה וביגאה אבא מן בהר אין כסבת שהנשאה
בורד מומכן כי מן ארן רא פסנדם רעיית רא בדין תמסאל בנדם
10 אגר לאהם כה באשד שאן נשאנה בדוזנד וסלהי[11] בר רוי סינה

[1] B : מרד.
[2] = מיזבאני, *munus sive officium convivatoris* (Vullers, II, 1235 *a*). Dans B ce distique se lit ainsi :

בגרפת אונדם בסאקי אר מה כור במן דה יך דו גאמי מיי רוא רור

[3] B : קוצה, c'est l'arabe قِصَّة, « histoire ».
[4] Mot turc signifiant *cauterium* (Vullers, II, 1507 *b*).
[5] B : בנהד.
[6] B : בייתי.
[7] B : ישראלאן.
[8] = פארג.
[9] B : אז כוש דמאגי.
[10] Ms. : ראו באזי ארן.
[11] B : וצלה, ruban, lambeau ; voir aussi v. 22. Cf. dans Vullers, II, 571 *b*, la troisième des explications mentionnées plus haut (p. 262) sur le mot נשאן : עסלי וצלה גהודאן כה דר פיש סינה דוזנד.

כונם אין הם זבהר כלק שיראז כה נאיינד דר ברם מאנגד גמאז
בגוייגד חרף האר נא ברומנד בראי אין גמאפת מרדומי צנד
בגופת לארי איא כאן זבר דסת מכון אמר ולי נעמת[1] הו פאבסת
תמאמי עולכהא[2] רפתם באלקאר[3] ערא ריזד וכאשאן בגדר ולאר[4]
15 צון בשניד אין כוכן אין כאן עאדל[5] בסי פיצ̇יד אזין גופתאר באטל
בפרמוד ארנגהי בא מיר דרגאה בזן בר אין פעאל דושמן שאה
בראי פאדשאה הפת כשוור בסי בד דעאי אז אן זדיה סר
דוידגד נווכראן [דר] פיש כדמת זדגד בר גרדנש פתחי[6] בשאדת[7]
פתאד אנדר סרש מנדיל דר כאך בשוד כאמש צנין זהראב ותריאך
20 בנאמידי אזאן מגלס בירון שוד גהאן דר פיש צשמש ניל גון שוד
צון בר ארנגא נשוד כאמש מוייסר בשוד אז נאמידי בר מלך דיגר
בפרמוד ארנגהי און כאן עאדל צנין אמרי בקום כאצהי[8] אל
בדוזגד וצלהי מאנגד יך פול ברוי סינהי כוד[9] גרד ומעקול
צנאן בוד תא זמאן (שאה) עב[א]ס סאני כה בר גרדיד אז מא זגדגאני
25 משוו באבאיא זין ביש גמגין כודא כאמת בר ארד גוי כה אמין
דיגר כארי זבהר מא בסאזד כה מארא אז לושף כוד ואנואזד
ביארד אי במא יאוור זמרדום[10] שוים אכר כלאץ אז דסת אדום

III

אומדגד אבול חסן לארי דר [אהל] פרח אבאד [וכולאה אורדן בראי אישאן]
וכושתה שודגד דר פרח אבאד [אז דסת כאגה לאלה זאל ע"ה][11]

צון וחשי מורק רא דוראן סר אייד בפאיי פוד סואי צ̇יאדש אייד
צון אהו רא סר אייד עומר נאצאר בפיש תיר אייד אכרי כאר
צון אינסאן רא נמאנד עומר באקי צשיד או גאם זהר אז דסת סאקי

[1] ולינעמת, *benefactor*, (Vullers, II, 1432 *a*).

[2] A : עולפהא. B : אלכהא. Ce mot (= אולכה) est le pluriel du mot turc indiqué dans la note sur I, 56.

[3] B : באלגאר. Ce mot se trouve aussi dans une autre poésie de Babaï (*Revue*, XLIV, p. 246 ; *ibid.*, p. 252, l. 4, traduit par « précipitamment »). En turc אלגאר (algar ou ilgar) signifie *expeditus incessus* (Vullers, I, 117 *b*).

[4] Dans B se trouve, entre 14 et et 15, le distique suivant :

המה פושידה אגד אין כסות שאה באמר לסרו כורשיד דרגאה

[5] A : שאה פור דל.

[6] פתח, en arabe « victoire », signifie ici une manière victorieuse de combattre, telle qu'elle se présente dans la lutte (Vullers, II, 636 *b*).

[7] Dans A la deuxième moitié du distique 17 et la première moitié du distique 18 sont omises.

[8] Saadia traduit par כאצה le mot סגלה dans Exode, XIX, 5. — אל, le mot hébreu, est vocalisé dans le manuscrit.

[9] Ce mot est omis en A.

[10] Ms. : זאדום.

[11] Les mots mis entre crochets ne se trouvent qu'en A.

צון לאריראַ נמאנד ארן עומר דיגר סראסימאַ ברפּת כשוור בכשוור
5 צון אז טיראז ביראן אומד ארן רוז המי רפּת הר דיאר און מרד כין תוז
קזא ברדש בסואי פרח אבאר בדווראני כדה בודנד גומלה דלשאד
כולאה גנד בא כוד בורד יך סר נחד אנדר סר און קוום עיבר[1]
צה אר דאכל בשוד דר שהר נאגאה ברפּתנד בר דידנש כאצאן דרגאה
כה באגש מיפּרסתאדנד אז זנג כה באגש מיפּרסתאדנד אז זנג
10 צון דיד אז דור ארן כורשיד ואלה[2] כלאמי בורד בא אן כאגה מולא
זמין בוסיד ואונגדה גאר בר כאסת כמר גופּתן זבאן רא ניך אראסת
בגופּת ארנגאה כה אי כאלאר דווראן מנם מולאי לארי ניז מידאן
ביאוורדם זאמור שאה כסבת בראי עיבריאן איי כאגה רוכסת
צון בשנידד ארן סכון אן מרד פּרהנג בשוד אז בהר עברי סכת דל תנג
15 בגופּת אי דל כה גר תונדי מומאיים תוואנם גאנש אז קאלב רובאיים
ולי באיד כונם יך שיוה דר כאר כונם אורא כוראך מאהי ומאר
פס אונגאה כאגה בא לארי צנין גופּת אגר צה אז טביעת אז בר אשפּת
בגופּת מולא מרא כרדי סר אפּראז בכרדי גאנב מא ניז פּרואז
ביאוורדי זבהר מא נשאנה שכסתי גומלה עאלם רא בהאנה
20 עודא כרדי תו מארא הוי מרדום בורי קאשי[3] בא הם ניז גאי וגמדום[4]
בגופּת ארן ומוחבת כרד דר דם בבורדש תא במנזל שאד וכורם
נשאנד אורא ולכוד הם ניז בנשסת[5] אבא אר דר סוכן גופּתן בפייכס
אוול נרמי אבא אר כרד גופּתאר בראדש מזדהא חר גומה בסראר
כה איי מולא בראי כאמר מן מכון ישראלון ברכאם דושמן
25 הו כוד דאני כי ישראל מסכין בגלותנד והר סוי גורג דר כין
צון [אן] עלאמתי בר סר נהנד באז נהנד צון סים שאן אנדר דם באז
נסי לארי בכאהנד דיד אז גוי[6] זגבר[7] וכאפּר ותרסא והנדויי
נכאהנד גשת בי תורמת בדווראן בפיש שאה ומיר [ו]כאן וסלטאן
בגיר אז מן אברשום ברכאר[8] בירדון אז שדהר מא מירוו בהמואר
30 בכמן ארן חרף רא סר [ו]רם בר מן בירדאן אכנאן ברוו אז כשוור מן
צון בשנידד ארן סכאן מולאי לארי בגופּת כאגה רא איימוד כארי
כאמר שאדה עכאם גיהאן גיר ביאוורדם כולאה בסתאן בסר גיר
כסי ניכי בכרדם בהר עברי נשאן כרדם שמארא תו[י] נכרי[9]
צה כאגה ארן סוכן [רא] אז ויי בבנידד מכאל כאם מיי אז קדר גושיד
35 בגופּתא מרחבא איי מור דידה[10] עגאריב נקשי אז כוד אפּרידה[11]

[1] B : נדתר.
[2] = arabe ואלה.
[3] קאשי = arabe קשّ.
[4] Les distiques 21–33 sont omis en B.
[5] Ms. : בנישסת.
[6] Le mot hébreu pour la rime.
[7] Ms. : ברר.
[8] ברכאר = ברנאר, epn, divinité (Vullers, I, 344).
[9] C'est le mot hébreu.
[10] B : נקשה אז כוד בורידה. Cet hémistiche n'est pas compréhensible.

נדאנסתם כה תו הם כאר מאיי (ה)מי פנראשם כה תו דר מא גְראי[1]
צה דאנסתם כה בא מא קוסה[2] ארי פרסתם נאמהי דר כול עברי
בגויים עבריאן עוזרת בכאהנד הראן כון זיר אמר פאדשאהנד
פס אונגדה כאגה בא כאדם בפרמוד בצינד מגלסי אנדר דרם זוד
40 גירפתן[3] כאדמאן אז בהר לארי יכי בזמי צון בזם שהריארי
זמינא וצראחיהא פור אז מי זצנג וברבוט וקאנון ואז ניר
זגלוואז נוקל האי פאדשאהי זבהר מזה חאזר מורק ומאהי
זטיר מורק ותאזה גאן אדם בודי חאזר דרון מגלס דמאדם
בכורדן באדהאי ארגואני שודן סר מסת אז גאה כיאני[4]
45 בודן דר כרמת און כאגה בסיאר קלאם[5] הנדי וגורגי ותאתאר[6]
בודן אישאן בפיש כאגה יך צנד מואגב כאר בודן איי כרדאוונד
צה לארי גשת סר מסת אנדר אן דם בגופת בא כאגה כאי צאחב מקדם[7]
המי כאהם מרא סיילי[8] בדריא בפרמאיי כה דל גירם זדוניא
צה בשניד און סוכן מולא[9] אלעזר מסאל גול שכופת דר וקת אייאר
50 אשארת כרד בר נאכודאייאן צנדי כה מיי דר גושהי דריאה כשנדי
זגא בר גאסת כאגה באז לארי גירפת דונבאל כוד יך צנד ז עברי
כראמאן מישודן תא בר לב ים בפאי כוד [ה]מירפת[נד] בקולזאם[10]
צה פרקה מי כראמידי בנאצאר צה משה דר פייש בא[11] אלעזר
ברפתן בר לב דריאה תמאמי בבורדן אנדר אונגא יך דו גאמי
55 נזר כרד בר רוי[12] דריא ביך באר בדיד כשתי וסמבוך[13] גשת נמודאר[14]
בגופת בא כאגה כה איי דאראי דוראן במאני דר גהאן בס רוזגאראן
בפרמא תא כה סומבוך האי גאבוך ביארן תא נשונימאן בסמבוך
כורימאן באהה מא בר רוי דריאה כונימאן עייש ושאדי דר שב מאדה
צון בשניד אין סוכן אן כאגה בשכופת המאן דם כאדמאן כיש רא גופת

[1] B : המי פנראשתם דר מא גראיי.
[2] Voir note sur I, 70.
[3] B : בצינדן.
[4] A : און גאף ביאני, ce qui n'a pas de sens.
[5] = גלאם. Chardin écrit « coulom » (VI, 37, 289).
[6] Dans B entre 45 et 46 se trouve le distique suivant :

ולי גמנגי בודן גרגי דר איאם כה אז נאבוד מי כונדן שאן שאם(?)

[7] A : כה אי כרדמנד.
[8] Arabe כייר.
[9] B : כאגה.
[10] B : קלזם בפאי כיש צון פרקון בק', proprement « la Mer rouge », ici « mer » en général (voir Vullers, II, 735 *a*).
[11] B : דר פיש כאגה.
[12] B : לב.
[13] סנבך.
[14] Entre 55 et 56 dans B se trouve le distique suivant :

תוא בר כר פתאדש נא גהאני כה בשנידנד בסמבאך ראייגאני

60 רוואן סאזיד אז בהרם סה סומבוך נשינימאן באונגה דר תך ופוך [1]
דוידנד כאדמאן צון באד סר סר ביאוורדן סה סומבוך המצון צאדר [2]
צון דידנד הר סה סמבוך רא ביך באר יכי לארי נישסת ויכי אלעזר
יכי דיגר דו [רא] אז נאכודאי דאד נשיננד תא ברו מאננד פרהאד
רואן דר אב כרדן און סה כשתי כה דר דריאה זנן יך סייל [3] וגשתי
65 רסידן צון מיאן [4] דריאהי אב בגוולאן אומדן אנדר תך ותאב [5]
דראן וכת כאגה בא מולאי לארי בגופת אי בול חסן בר חק יארי
כה אין עלאמת רא אז מא בגרדאן תו אין לארי מפרמא בר יהודאן
תו אז מולך כודת אנדוה דארי במולך דיגראן אנדוה צדה דארי
בגופת לארי כה איי סאהב [6] כזאעת [7] דלי דארם זעברי פור גראחת
70 בשהר כוד בודם מן שהריארי בפיש כלק בודם אעתבארי [8]
מרא אז דין כוד בינגנה כרדן בצד לארי מרא אפסאנה כרדן
בכרדם שרט בא כוד מן דר אן דהר כה עברי רא כונם פאמאל אז קהר
צון בשניד אין סוכון מולא אלעזר אשארת כרד קלאמאן רא ביך באר [9]
כה אין סומבוך כוניתאן קרק [10] דר אב צון סראזירש סאזיד פאי דר אב
75 המאן דם גורגיאן סומבוך דוואנדן בפיש בול חסן כוד רא רסונחן
גירפתן גושהי סומבוך המאן דם סראזירש כרדן דר גאי אנדם
כבר שוד מאהיאן קהר [11] דריאה הוגות [12] אוור שודן אז אמר אלאה
בכרדן זרה זרה מאהיונש בכוردן גושת רא בא אוסתכאנש [13]
בכרדן או[רא]המצון כאר בדוניא כלאצי יאפתן קום יאודא [14]
80 כרא קודרת בודי אז מיר ודרבאן כה גוייד כאגה אורא כושת זין סאן
הראן כה בד כונד בד פישש אייד יקין אימאן ויי שיטון רובאייד
איא באבארא הר רוז דו צד באר לך ילי בכאן אז בהר אלעזר

חזק תם.

---

[1] תך ופוי (Vullers, I, 434 *b*).
[2] B : שאטר.
[3] Voir p. 273, note 8.
[4] A : מיאון.
[5] = תאך ותאז (ou תכתאז) dans le sens de l'expression mentionnée dans la note 1.
[6] A : צאחב.
[7] A : כצאעה = כצוע.
[8] De l'arabe אעתבאר « considération ».
[9] B : צה בשניד אין סכון אן שאה כובאן אשארת כרד דר דם בא גלאמאן
בלפט גורגיאן כאגה אלעזר באזנבוד כרד אר המצה גופתאר
[10] Arabe גרק.
[11] B : קער.
[12] Arabe חגّת, *testimonium*.
[13] B ajoute ce distique :
קזאר מאהיאן שוד גסם לארי כרא קודרת כה גוייד דר צה כארי
[14] B : יהודא.

TRADUCTION.

I

Aboul-Hassan Lari va dans la province de Chiraz, apportant un bonnet pour les Juifs[1] *de Chiraz; mais ils ne l'acceptent pas.*

Bienheureux l'homme qui est homme d'intelligence, qui ne séjourne pas sans sagesse sur la terre[2], qui remplit son devoir dans ce monde passager, afin d'être récompensé dans l'autre vie; les jours lui accordent aussi par derrière lui cent mille faveurs[3]. Non pas comme ceux qui sont les hommes du crime et de la violence et qui par leur malice sont, pour ainsi dire, toujours dans la fosse. (5) Un tel homme était Lari, qui, perfide sur la terre, sema des grains dont la moisson fut le tourment; que partout où l'on fait mention de lui, on maudisse son esprit funeste! Cet homme exécrable alla dans la province de Chiraz; c'est vers ce côté-là qu'il dirigea sa route. Il apportait avec lui le bonnet d'esclavage: il apportait une bonne marchandise pour l'acheteur[4]; puis, lorsqu'il fut parvenu dans la province de Chiraz, il se fit entendre aux oreilles des chefs[5]. (10) Quand les Juifs entendirent un tel discours de la bouche de Lari, ils eurent tous le cœur saisi. Ils avaient un Nassi, savant et pauvre; Molla Ibn Yamin[6] était son nom. C'était un homme pieux, sage et éloquent, instruit et agréable. Le hasard voulut que ce fût un temps non dépourvu de régent[7]. Le régent se nommait Allawerdi[8]; c'était un Khan très considéré et très brave, il avait son domaine et ses trésors. (15) Certes il ne faisait pas partie des rois du temps[9], mais il avait plus de trésors que n'en ont ces rois.

[1] Pour la désignation des Juifs par ישראלאן, voir III, 24, 25. Le plus souvent Babaï les désigne par le mot עיבר, abstrait de עברי, ou même par עברי. — יהודי est rare (I, 54; III, 67); plus fréquente est la désignation « Mosaïstes » (sectateurs de Moïse), voir I, 46, 50, 56, 60, 73.

[2] Proprement: sur le rempart de la terre.

[3] Il veut dire sans doute: il jouit, même sans l'avoir souhaité, un nombre incommensurable de fois, de la faveur du sort.

[4] Ironique: Lari cherchait des acheteurs pour sa marchandise; il voulait que les Juifs prissent de sa main le bonnet comme signe infamant.

[5] Il s'agit des chefs ou notables des Juifs. Cf. Chardin, VI, 271: « les Kedcoda des quartiers »; *ibid.*: « On appelle les Baillifs et chefs des villages de ce nom de Kedcoda ». Voir aussi le vers 27.

[6] Ce nom (= Benjamin) fut porté aussi par un poète persan du XIVe siècle (voir *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 303).

[7] Exactement: « Un temps avec un Nizâmi ». Nizâmi est considéré comme le type d'un régent puissant et sage; c'est le fameux vizir des princes seldjoucides: Nizam-ul-Mulk.

[8] Voir plus haut, page 264, note 1.

[9] Selon B.: Ce Khan là était pareil aux rois du temps.

Quand Lari tint son discours, il désira d'abord louer Moustafa [1]. Il dit : Le Prophète est venu après vous ; vous n'en produirez plus aucun autre, femme ou homme [2]. S'il n'y avait aucune différence entre vous et les Musulmans, la protection et la sûreté seraient partout votre lot. C'est l'ordre du roi bien-heureux, que vous mettiez cette coiffure pendant toute l'année sur la tête. (20) Déjà les Juifs de tout l'empire s'en sont coiffés, depuis le pied du Thibet jusqu'à la province de Demavend [3]. Sans quoi la province de Chiraz serait lésée, en ce qui concerne l'ordre du Prophète aussi bien qu'en ce qui touche à l'ordre de Dieu.

Quand le Nasi de Chiraz entendit ce discours de sa bouche, lui, l'intrépide Ibn Yamin, il dit : O Aboul-Hassan, l'ordre du Schah est bon et bienvenu. Mais sache qu'il y a dans ce domaine des centaines d'hommes comme Iskander [4] soumis à l'ordre de mon Khan ; (25) si tu tiens l'ordre de notre Khan, montre-nous que c'est véritablement son ordre ; sinon, mets-toi en route et va-t-en d'ici. J'ai prononcé une parole droite ; écoute-la !

Quand Lari entendit ce discours du chef, il se jeta sur lui comme un dragon. Il dit : L'ordre du Roi, souverain du monde, ne te convient pas, vautour immonde ; je vais mettre tes deux jambes en mouvement et t'expédier à la cour du Souverain du monde. (30) Aussi longtemps qu'il y aura un Juif au monde, qu'il n'ose dire un mot à personne !

A son tour Ibn Yamin lui dit en réponse : O Lari, tu es dépourvu de foi, tu es l'ennemi de Dieu et du Prophète : Dieu ne rend pas l'ennemi victorieux. La vie accorde deux jours, pas davantage, à l'impie ; celui qui a un bon renom reste dans les deux mondes. Si la possibilité s'en offre à toi, fais le bien, sinon, c'est méchant, œuvre de Satan.

(35) Quand Molla Lari entendit ce discours, il se sentit offensé par les paroles du Juif ; il dit : Je vais à la cour du Khan et je lui expliquerai moi-même l'affaire. Le Khan équitable mettra ordre à notre cause, il me fera droit contre un homme de rien éhonté.

Ibn Yamin, qui était irrité contre celui-là, dit : O Molla, vous en avez fait paître deux cents comme moi [5]. Allons ensemble à la cour du Khan, et voyons ce que le Khan ordonne.

(40) Ils s'y rendirent ainsi tous deux avant le soleil, pour voir qui aurait le dessous [6]. Justement le Khan, favorable aux justes, faisait un repas où il y avait des êtres paradisiaques charmants. (Au banquet

[1] C'est-à-dire : Mahomet. Lari commence son discours par l'éloge de Mahomet.

[2] Son argument est que Mahomet a été le dernier prophète, qu'il n'en a pas envoyé d'autre parmi les Juifs, qui doivent, par conséquent, reconnaître Mahomet.

[3] C'est-à-dire : de l'est à l'ouest de la Perse.

[4] Alexandre le Grand.

[5] C'est sans doute une réponse à la grossière insulte de Lari : « Tu es un vil porcher, qui se mêle paître deux cents de ces animaux auxquels tu ne ressemble. »

[6] Exactement : « qui deviendrait désespéré ».

du Khan, semblable à un roi, il y avait un chanteur et un joueur de flûte d'origine juive.] Il y avait là un chanteur, nommé Michel ; un autre était joueur de flûte et faisait aussi l'office d'échanson; tous deux étaient présents au banquet du Khan, avec des chants, des jeux et du vin à la ronde. Quand ils arrivèrent, eux deux, au banquet, ils firent d'abord tous deux un profond salut au Khan.

(45) Puis Ibn Yamin dit : O Khan équitable, puisses-tu rester à tout jamais joyeux et de bonne humeur! Viens au secours du cœur des sectateurs de Moïse; car sans toi, nous n'avons personne en ce monde. Vois ce que nous dit ce petit homme de Lar; ô Khan, ordonne-moi de le dire. Il a apporté pour nous un bonnet, il a tiré l'épée contre notre âme. Il nous dit malgré notre innocence : mettez tous sur votre tête ce bonnet des criminels!

(50) S'il est un homme qui ait une autorité, qu'il nous le dise [1], puisqu'il accuse l'ensemble des sectateurs de Moïse. Nous nous coifferons alors de cette marque distinctive, et qu'elle reste comme marque jusqu'au jour de la résurrection!

Quand le Khan entendit ces mots de sa bouche, il était déjà entièrement enivré par le vin. Il sourit avec un visage joyeux et dit à Lari : Homme, de qui es-tu né? Es-tu musulman, es-tu juif? d'où es-tu? Il semble que tu sois un homme bien imparfait.

(55) Alors Lari dit : O Khan du pays de Fârs, je suis un chien de ton quartier [2], en toute sincérité. J'étais un des sectateurs de Moïse dans la province de Lar, j'ai étudié de toutes parts beaucoup de sciences. Ne trouvant aucun plaisir dans ma propre doctrine, je renonçai à mon zèle religieux, reconnus la foi de Moustafa [3] et éveillai ceux qui étaient entièrement assoupis [4]. J'ai pour mission, par ordre du Schahinschah, et sur la base d'une décision de tous les Cheikhs de la cour, (60) de veiller à ce que tous les sectateurs de Moïse qui habitent l'empire mettent sur la tête le bonnet, selon l'ordre royal. J'ai voyagé dans tout l'Iran, le signe a été accepté de ma main par ceux qui appartiennent à la race d'Imran [5]. Maintenant je souhaite que le Khan suprême de Chiraz — puisse le phénix de sa puissance atteindre le nid — ordonne pour l'amour de la race du Prophète [6], qu'ils se soumettent eux aussi [7].

Aussitôt le Khan très considéré donna un ordre, le visage riant, étant enivré, (65) et ce Conquérant de la terre dit à Ibn Yamin : Mets-le sur la tête uniquement pour l'amour de moi! Or le Nasi avait une tête ronde, blanche et pure, chauve et d'ailleurs jolie. Il se rendit

[1] C'est-à-dire qu'il prouve qu'il est chargé d'exécuter cet ordre contre les Juifs. Sur le mot מוחתסב cf. Chardin, VI, 273 : « Le juge de police s'appelle Motheseb » (l. Mohteseb).

[2] C'est-à-dire : Je suis un fils de ta province (Lar appartenant au Farsistan).

[3] C'est-à-dire : Mahomet.

[4] Par ma conversion à l'Islam je réveillai les croyants tièdes.

[5] C'est-à-dire : d'Amram, père de Moïse.

[6] Désignation des Perses chiites, partisans d'Ali.

[7] Les Juifs de Chiraz.

promptement au milieu du banquet, car il était, comme toujours, un franc serviteur. Il dit à l'échanson : Donne-moi sans tarder deux, trois coupes, comme breuvage de convive. Le Khan des porteurs de couronnes [1] fit signe à l'échanson de lui donner du vin à boire. (70) L'échanson donna successivement trois coupes, et Ibn Yamin devint ainsi [2] tout feu tout flamme ; il tournait la tête comme une rave (?) et se coiffa du bonnet d'Aboul-Hassan. Il dit au chanteur : je suis de la poussière au pied du Khan ; fais le chant, car je veux proclamer que c'est le bonnet du Prince du monde, que le sectateur de Moïse porte ce bonnet comme signe. Il se mit à danser avec un visage joyeux ; mais le Khan n'en pouvait plus à force de rire. (75) Tout en riant, le Khan eut bien vite terminé l'affaire, et il fit signe qu'elle fût finie.

Bienheureux est celui qui put ainsi venir à bout de quelque chose au milieu du banquet des Nobles ! Va, ô Babaï, assieds-toi dans un coin ; tu n'as aucune témérité dans ton caractère.

II

Les membres de la communauté de Chiraz n'acceptent pas le bonnet d'Aboul-Hassan et décident de se coudre un signe sur la poitrine.

Que Dieu prenne en pitié Ibn Yamin ; puisse-t-il toujours être délivré des Satans, comme tout Nasi qui, dans le cours des jours, luit pour les Juifs dans chaque nuit ! Après qu'il eut rempli son devoir de cette façon, il brisa la main de l'impie, délivré de toute inquiétude. Il remplit ainsi son devoir au banquet du Khan ; comment un tel homme eût-il pu faire autrement ? (5) Quand le Khan vit ses danses et son jeu, il rit fort de ce bonnet et de la danse.

Après quoi il parla sévèrement à Lari : C'est en vain que tu as fait courir ce véhicule. Si le Roi du monde [3] venait, dans sa splendeur, dans la province de Chiraz, et si lui, le Schahinschah, me témoignait une affabilité centuple à cause de ce signe, il se pourrait que je lui fusse complaisant et que je liasse les Sujets [4] de cette façon. (10) Si je désire qu'ils aient un signe, ils peuvent coudre un nœud sur leur poitrine. Je fais cela aussi en faveur des gens de Chiraz afin qu'ils ne viennent pas auprès de moi en délateurs et tiennent de funestes propos contre cette communauté, qui ne se compose que de quelques personnes [5].

[1] Les porteurs de couronnes sont ici les grands et les nobles qui assistent au banquet. Voir Chardin, VI, 192 (il y est question des grandes fêtes de cour) : « Les Grands ont sur la tête le bonnet qu'on appelle *Taje*, qui est une manière de couronne, lequel est paré d'aigrette, de plumes de héron, et tout couvert de pierreries, dont il y en a qui valent deux à trois mille francs. »

[2] Exactement : par l'histoire, par le boire.

[3] Schah Abbas.

[4] רעייה (raya), désignation des sujets non-musulmans.

[5] L'acceptation du signe mettrait les Juifs à l'abri d'autres chicanes.

Alors Lari dit : O Khan très considéré, n'annule pas l'ordre de ton bienfaiteur[1]. J'ai traversé tous les pays dans ma course rapide : Irak, Yezd, Kaschan, Bender et Lar. (15) Quand le Khan juste entendit ce discours, il fut exaspéré par ces lâches paroles. Il commanda sur-le-champ à l'émir de la cour : Frappe, à cause de sa conduite, l'ennemi du souverain. Pour l'amour du Seigneur des sept zones..... [2]. Les esclaves coururent pour faire le service et le frappèrent sur la nuque avec gaieté ; son turban tomba de sa tête à terre : ainsi le poison fut mis hors d'état de nuire. De désespoir il s'éloigna de ce banquet, le monde devint bleu (obscur) à ses yeux. (20) Comme le silence ne lui était pas facile à garder en cet endroit, il se rendit de désespoir dans une autre province. Aussitôt ce Khan équitable édicta cet arrêt pour la race élue de Dieu, à savoir qu'ils eussent à se coudre sur la poitrine un nœud grand comme un liard, rond et... [3]. Il en fut ainsi jusqu'à l'époque de Abbas II ; ce fut alors qu'il (Lari) quitta la vie.

Ne te livre plus, ô Babaï, au chagrin ; que Dieu exauce ton vœu, dis : Amen ! Qu'il nous donne aussi d'autres faveurs, en nous bénissant de sa grâce ! Puisse-t-il nous prêter secours contre les hommes ; afin que nous soyons finalement délivrés de la main d'Edom !

III

Aboul-Hassan Lari vint chez les gens de Farahabad, apporta le bonnet pour eux et fut tué à Farahabad par la main du Khodja [4].

Quand l'oiseau de proie est proche enfin de sa mort, il va lui-même au-devant de son chasseur ; quand la gazelle voit venir la fin inévitable de sa vie, elle se dirige finalement elle-même au-devant de la flèche ; quand il est décidé que l'homme n'aura pas une plus longue vie, il boit le calice de la main de l'échanson[5]. Quand, pour Lari, cette vie ne dut pas durer plus longtemps, il voyagea, la tête troublée, de pays en pays. (5) Quand il se fut éloigné ce jour-là de Chiraz, l'homme haineux passa dans diverses contrées. Il vint en dernier lieu à Farahabad à un moment où tout le monde était joyeux ; il apporta aussi avec lui quelques bonnets, pour les mettre sur la tête des Juifs.

Quand il arriva inopinément dans la ville, les gens les plus distingués du Conseil[6] vinrent lui rendre visite. Cet homme savant[7] res-

[1] De Schah Abbas.

[2] Le second hémistique est inintelligible.

[3] Le sens de מעקול comme qualité du nœud n'est pas clair.

[4] Dans B. suit le mot Lâleh-zar (« parterre de tulipes »), par suite d'un malentendu à propos dist. 9.

[5] C'est-à-dire de la mort.

[6] Les chefs des Juifs.

[7] Le Khodja Eléazar qui va être nommé.

semblait tantôt à un parterre de tulipes, tantôt c'était comme si on lui avait envoyé un jardin d'Abyssinie [1]. Quand le Molla aperçut de loin ce soleil [2], Dieu m'en est témoin, il offrit le salut au Khodja; il embrassa la terre, se releva aussitôt et prépara sa langue pour tenir un discours.

Puis il dit : O conducteur du temps, je suis le Molla Lari ; sache-le bien : j'apporte sur l'ordre du Schah une coiffure pour les Juifs, il l'exige. Quand l'homme savant entendit ces mots, il fut très [illegible] à cause des Juifs; (15) il parla ainsi (en lui-même) : O mon [illegible] si je voulais montrer de la vivacité, je pourrais lui arracher [illegible] de son enveloppe ; mais il est nécessaire que j'emploie quelque [illegible] pour faire de lui la proie des poissons et des serpents. Puis [illegible] bien qu'il fût irrité au fond de lui-même, parla ainsi à [illegible] tu m'as rendu fier en prenant aussi ton vol vers nous ; [illegible] un signe en notre faveur, en dépit des obstacles du [illegible] Tu nous as distingués [3] entre tous les hommes, [illegible] la même paille eut été mélangée avec des grains d'orge [illegible] Il parla ainsi, et témoigna aussitôt son amitié, en le [illegible] et joyeusement dans sa maison. Il le fit asseoir, [illegible] et entama avec lui la conversation. Il lui tint [illegible] pleins de cordialité et lui donna beaucoup de [illegible] sortes. O Molla, — dit-il ensuite —, par amitié [illegible] les Juifs l'objet de l'avidité de leurs ennemis. dé[illegible] que le pauvre Israël est en exil et que de tous po[illegible] [4]. Que si les Juifs se coiffent maintenant cet[illegible] pour ainsi dire, leur fortune [5]; ils souf-remp[illegible] de la part des non-juifs, des Guèbres et eût-il [illegible] et des Hindous [6]; ils deviendront avec jeu, il [illegible] devant le Schah, l'Emir, le Khan et le

Apr[illegible] les étoffes de soie, outre d'autres ob-courir [illegible] et continue ton chemin. (30) Détourne dans la p[illegible] aussi de mon pays.

une affai[illegible] mots, il dit au Khodja : Homme fusse comp[illegible] Abbas, le Conquérant du monde, je désire qu[illegible] et mets-toi le sur la tête. J'ai poitrine. Je [illegible] Juifs, je vous ai fait un signe viennent pas o[illegible]

pos contre cet[illegible] de sa bouche, il fut comme personnes [3].

[1] Les porteurs de [illegible] en présence de celui qu'il con-quet. Voir Chardin, VI [illegible] tantôt brillant, tantôt sombre, Grands ont sur la tête [illegible] d'Éthiopie. ronne, lequel est paré d'[illegible] dont il y en a qui valent [illegible]

[2] Exactement : par l'h[illegible] 100, 103.

[3] Schah Abbas.

[4] רעיריה (raya), désignation [illegible] voir Chardin, VI,

[5] L'acceptation du signe mett[illegible]

semblait tantôt à un parterre de tulipes, tantôt c'était comme si on lui avait envoyé un jardin d'Abyssinie [1]. Quand le Molla aperçut de loin ce soleil [2], Dieu m'en est témoin, il offrit le salut au Khodja; il embrassa la terre, se releva aussitôt et prépara sa langue pour tenir son discours.

Puis il dit : O conducteur du temps, je suis le Molla Lari; sache-le bien : j'apporte sur l'ordre du Schah une coiffure pour les Juifs, ô Khodja. Quand l'homme savant entendit ces mots, il fut très chagriné à cause des Juifs; (15) il parla ainsi (en lui-même) : O mon cœur, si je voulais montrer de la vivacité, je pourrais lui arracher l'âme de son enveloppe ; mais il est nécessaire que j'emploie quelque procédé pour faire de lui la proie des poissons et des serpents. Puis le Khodja, bien qu'il fût irrité au fond de lui-même, parla ainsi à Lari : O Molla, tu m'as rendu fier en prenant aussi ton vol vers nous ; tu as apporté un signe en notre faveur, en dépit des obstacles du monde entier. (20) Tu nous as distingués [3] entre tous les hommes, après que la menue paille eut été mélangée avec des grains d'orge et de froment. Il parla ainsi, et témoigna aussitôt son amitié, en le menant gaiement et joyeusement dans sa maison. Il le fit asseoir, s'assit aussi lui-même et entama avec lui la conversation. Il lui tint d'abord des propos pleins de cordialité et lui donna beaucoup de joyeux avis de toutes sortes. O Molla, — dit-il ensuite —, par amitié pour moi, ne fais pas des Juifs l'objet de l'avidité de leurs ennemis. (25) Tu sais toi-même que le pauvre Israël est en exil et que de tous côtés les loups le guettent [4]. Que si les Juifs se coiffent maintenant du signe, ils livreront par là, pour ainsi dire, leur fortune [5]; ils souffriront beaucoup d'attaques de la part des non-juifs, des Guèbres et des hérétiques, des Chrétiens et des Hindous [6]; ils deviendront avec le temps dépourvus d'honneur devant le Schah, l'Emir, le Khan et le Sultan. Accepte de ma main des étoffes de soie, outre d'autres objets précieux, quitte notre ville et continue ton chemin. (30) Détourne de moi cette exigence et éloigne-toi aussi de mon pays.

Quand Molla Lari entendit ces mots, il dit au Khodja : Homme excellent, c'est sur l'ordre de Schah Abbas, le Conquérant du monde, que j'ai apporté le bonnet; prends-le et mets-toi le sur la tête. J'ai fait par là quelque chose de bon aux Juifs, je vous ai fait un signe parmi les non-juifs.

Quand le Khodja entendit ces mots de sa bouche, il fut comme

[1] Cela signifie sans doute que le chef des Juifs en présence de celui qu'il connaissait comme ennemi des Juifs montrait un visage tantôt brillant, tantôt sombre, de sorte qu'il ressemblait à un jardin brûlé par le soleil d'Éthiopie.

[2] Le Khodja.

[3] Proprement : séparés.

[4] Voir les poésies de Babaï, n° I, *in fine*, *Revue*, XLIII, 100, 103.

[5] C'est-à-dire qu'ils feront de leur avoir un objet de cupidité.

[6] Sur les Hindous en Perse sous Abbas I et ses successeurs, voir Chardin, VI, 315, 327 ; IX, 278.

s'il était obligé de boire du vin aigre. (35) Il dit : Eh bien! lumière de l'œil... je ne savais pas que tu voulais notre bien; je reconnais maintenant que tu as une part dans l'affaire. Puisque je sais que tu nous apportais la chose dans notre intérêt, je vais envoyer une lettre à tous les Juifs et leur dire que tous ceux qui sont sous le pouvoir du Padischah te prient de leur pardonner.

Là-dessus il ordonna à ses serviteurs : Préparez en hâte un banquet à ma porte. (40) Les serviteurs apprêtèrent alors pour Lari un repas semblable au repas d'un prince : des vases de cristal et des flacons pleins de vin, harpe, luth et flûte; des pistaches et du dessert royal. Pour satisfaire l'appétit [1] il y avait des volailles et des poissons; toutes sortes d'oiseaux et de rafraîchissements pour l'âme de l'homme figuraient abondamment à ce banquet. On but du vin couleur de pourpre, et on devint ivres de prospérité princière. (45) Il y avait, en effet, au service du Khodja de nombreux esclaves, indiens, géorgiens et tatares, ils étaient pour peu de temps au service du Khodja et ils recevaient leurs gages, par Dieu!

Lorsqu'ensuite Lari fut ivre, il dit au Khodja : O maître éminent, je désire que tu me prépares une promenade en mer. Quand Molla Eléazar entendit ces mots, il resplendit comme une rose au printemps [2]. (50) Il fit signe à quelques matelots de porter du vin au bord de la mer. Le Khodja se leva avec Lari de sa place et prit avec lui quelques-uns des Juifs. Cheminant joyeusement, ils se rendirent au bord de la mer et s'approchèrent à pied de la mer : comme si Pharaon y entrait, irrémédiablement perdu, et, après lui, Moïse en la personne d'Eléazar. Ils s'avancèrent tout près du bord de la mer et apportèrent là une, deux coupes. (55) Tout à coup il (Lari) jeta les yeux sur la surface de la mer et voici que s'offrirent à ses yeux un vaisseau et une barque. Alors il dit au Khodja : O Prince du temps, puisses-tu rester longtemps au monde! Ordonne qu'on amène des barques rapides, afin que nous prenions place dans la barque, buvions du vin sur la surface de la mer, montrions de la gaieté et de la joie dans la nuit éclairée par la lune! Lorsque le Khodja entendit ces mots, il fut joyeux et ordonna aussitôt à ses serviteurs : (60) Préparez-moi trois barques; nous nous y asseoirons promptement et alertement. Les serviteurs coururent empressés comme le vent et amenèrent trois barques qui ressemblaient à des tentes. Quand ils virent les trois barques, Lari et Eléazar s'assirent en même temps l'un dans l'une, l'autre dans l'autre; il donna la troisième à deux marins, pour qu'ils y prissent place, semblables au Ferhad [3]. (65) Quand ils arrivèrent au milieu des flots de la mer, ils se mirent en mouvement promptement et alertement.

A ce moment le Khodja dit au Molla Lari : O Aboul-Hassan, au

[1] Proprement : pour le sens du goût.
[2] Exactement : à l'époque du mois d'Iyyar.
[3] Voir *Revue*, XLIII, 251, note 4.

nom de l'amitié, je te prie d'éloigner de nous ce signe; n'ordonne pas aux Juifs cet avilissement! Tu as à t'inquiéter de ta propre province, *pourquoi t'inquiètes-tu* de la province d'autrui? Alors Lari dit: O *homme d'humilité, j'ai le cœur* plein de blessures à cause des Juifs. *(74) Dans ma ville j'étais* un des plus considérés, j'étais très estimé *par le peuple; ils m'ont* aliéné ma religion. Par cent avilissements *ils ont fait de moi* la fable des gens. Je me promis à cette époque *d'abaisser avec* violence tous les Juifs.

Quand Molla Eléazar entendit ces mots, il fit signe aussitôt aux *serviteurs* : faites sombrer cette barque dans l'eau, comme quand quelqu'un tombe la tête en bas, plongez son vaisseau dans l'eau. (75) Immédiatement les Géorgiens mirent en mouvement la barque; ils firent de telle sorte qu'ils passèrent devant Aboul-Hassan ; puis ils saisirent le bout de la barque et le précipitèrent sur place. Les poissons du fond de la mer en furent informés; ils en devinrent témoins sur l'ordre de Dieu. Les poissons le saisirent à la file et dévorèrent sa chair avec ses os. Ils en firent comme une nourriture dans ce monde ; le peuple de Juda fut délivré. Qui aurait pu dire parmi les émirs ou les gardes que le Khodja l'avait tué de cette façon?

Quiconque fait le mal voit le mal venir à sa rencontre; le Satan lui arrache l'objet de sa solide confiance. O Babaï, deux cents fois par jour, entonne, pour Eléazar, la prière « A toi, ô Eternel! »

CONTRIBUTIONS

A L'HISTOIRE DES JUIFS D'ALSACE

PENDANT LA TERREUR

La Convention nationale ne rendit aucun décret contre le culte israélite. Elle repoussa les pétitions relatives à l'interdiction de la circoncision et du port de la barbe. Mais quelques municipalités prirent des mesures restrictives à l'égard des Juifs, particulièrement en Alsace. Grætz (*Geschichte*, XI, p. 609) en a donné des preuves certaines. Il nous est possible de présenter au lecteur quelques documents inédits. Certaines pièces sont à Paris, déposées aux Archives nationales (AA 46, n° 1362), les autres sont aux Archives départementales de Colmar (L. 645).

Vers la fin de l'année 1794, les souffrances des Juifs d'Alsace, et notamment de ceux du Bas-Rhin, étaient devenues si violentes, que les plus renommés d'entre eux résolurent d'adresser une pétition à la Convention. A cette pétition, qui portait au premier rang la signature de Sintzheim, on ajouta, pour prouver la véracité des protestations, les copies de plusieurs actes et décisions visant les Juifs. Depuis un an déjà, les Juifs supportaient des mesures iniques. La prise des lignes de Wissembourg par les Impériaux et la retraite de l'armée du Rhin sur Strasbourg, le 3 octobre 1793, avaient jeté la consternation dans le pays. La Convention nationale, pour faire face au danger, fit élever des ouvrages de défense, et les sacrifices patriotiques demandés furent accordés avec enthousiasme. Elle envoya à Strasbourg les conventionnels Saint-Just et Lebas, commissaires extraordinaires auprès de l'armée du Rhin, chargés d'établir le régime de la Terreur tel qu'il existait à Paris, et le 10 octobre, après

la proclamation du gouvernement révolutionnaire, elle institua le tribunal révolutionnaire à Strasbourg.

Ce tribunal était formé d'un président, Taffin, de deux juges assesseurs, Wolf et Clavel, d'un commissaire civil faisant fonction d'accusateur public, Euloge Schneider, et d'un greffier, Weiss.

L'âme de cette magistrature inquisitoriale était Schneider. Du 5 novembre au 12 décembre 1793, il fit condamner à mort vingt-huit personnes, tant à Strasbourg qu'à Mutzig, Barr, Obernai, Epfig et Schlestadt. La plupart des arrêts atteignirent des gens qui spéculaient sur les assignats ou qui violaient la loi du maximum [1].

Le 31 octobre (10 brumaire) les représentants du peuple Saint-Just et Lebas décrétèrent un emprunt forcé de 9.000.000 de livres, et, pour soutenir le zèle patriotique et détruire l'influence des Jacobins alsaciens et des réfugiés allemands, ils imaginèrent une institution singulière, la Propagande, composée des orateurs les plus ardents des clubs de Lorraine, de Champagne, de Bourgogne et de Franche-Comté, qui allaient prêcher la doctrine de la Raison.

Le 17 novembre (27 brumaire) eut lieu, dans la cathédrale de Strasbourg, la première séance de Propagande, et le 20 novembre (30 brumaire) la religion nouvelle fut inaugurée à Strasbourg avec solennité. Monet, maire de Strasbourg, prononça un discours sur la Nature et la Raison. Euloge Schneider renonça publiquement à l'état de prêtre. Taffin, président du tribunal révolutionnaire, rappela qu'il avait autrefois porté la soutane, mais avec dégoût, disait-il, et il s'en était dépouillé avec joie Il termina également sa harangue par une abjuration. Cet exemple fut aussitôt suivi par plusieurs prêtres catholiques. On vit alors un citoyen monter à la tribune et regretter qu'aucun pasteur ni rabbin ne les eût imités.

Dès que fut établi le culte de la Raison, les autres cultes cessèrent. Il fut défendu de baptiser, d'administrer les sacrements, d'aller au prêche, de pratiquer la circoncision, de célébrer, en un mot, toutes les cérémonies religieuses. Les synagogues furent fermées comme les églises et les temples. L'emploi de l'hébreu fut interdit ; les livres de la loi furent détruits. (V. E. Seinguerlet, *Strasbourg pendant la Révolution*, Paris, 1881, p. 135 et suiv.)

L'animosité contre les Juifs était grande. Les hommes les plus puissants de Strasbourg étaient leurs ennemis. Baudot, re-

[1] Parmi les personnes arrêtées à Mutzig était Reb Moché, beau-frère de M. Dreyfuss, grand-rabbin de Paris.

présentant du peuple près les armées du Rhin et de la Moselle, écrivit à son collègue et ami Charles Duval une lettre, datée de Strasbourg, 29 brumaire an IIe de la R. F. (19 novembre 1793) : « Les Juifs nous ont trahis dans plusieurs petites villes et villages du côté de Vissembourg ; on serait en peine pour en compter dix reconnus patriotes dans les départements du Haut et du Bas-Rhin. Il en est de même à Bayonne et à Bordeaux : partout ils mettent la cupidité à la place de l'amour de la patrie et leurs ridicules superstitions à la place de la raison. Je sais que quelques-uns d'entre eux servent dans nos armées, mais en les exceptant de la discussion à entamer sur leur conduite, ne serait-il pas convenant de s'occuper d'une *régénération guillotinière* à leur égard ? » (*Recueil de pièces authentiques servant à l'histoire de la Révolution à Strasbourg*, II.)

Quatre jours après la proclamation du culte de la Raison, le 1er frimaire (21 novembre), les plus renommés israélites strasbourgeois furent arrêtés : Cerf Beer, Léopold Samuel, Isaac Waltenheim (Isaac Leyser de Waldenheim), les frères Salomon Lévi, Abraham Cahn, Meyer Vetel et Meyer Dreyfus. (*Recueil, ibid.*) Le procureur syndic du Directoire du département du Bas-Rhin prononça contre eux un réquisitoire violent : « Il existe parmi ces hommes, dit-il, la loi inhumaine d'opérer sanguinament sur l'enfant mâle qui naît, comme si la nature n'était pas parfaite. C'est un outrage à la divinité. Ils portent la barbe longue par ostentation et pour singer les patriarches desquels ils n'ont pas hérité les vertus. Ils pratiquent une langue qu'ils ne connaissent pas et qui n'est plus usitée depuis longtemps. En conséquence, je requiers la commission provisoire de leur interdire ces usages et d'ordonner qu'un auto-dafé sera fait à la Vérité de tous les livres hébreux et principalement du Talmuth, dont l'auteur a été assez fripon de leur permettre de prêter à usure aux hommes qui ne seraient pas de leur croyance. » (R. Reuss, *Séligmann Alexandre*, p. 24.)

La commission provisoire du district de Strasbourg décréta « que les propositions contenues dans le réquisitoire seraient exécutées par les municipalités respectives de la résidence des citoyens professant jusqu'à présent la loi de Moïse », que « pour cet effet, elles feront assembler les citoyens le décadi de cette décade et leur feront lecture de la présente délibération, en leur enjoignant de s'y conformer, sous peine d'être traités comme suspects ». Il fut ordonné, en outre, aux municipalités du district « de réunir à l'instant tous les livres hébreux, notamment le Talmuth, ainsi que tous les signes quelconques de leur culte et de les

envoyer à la commission provisoire, afin qu'un auto-dafé fût fait à la Vérité, le décadi de la seconde décade, de tous ces livres et signes du culte de Moïse ». (Reuss, *loc. cit.*, p. 25.)

Mais il apparaît que ces décisions ne furent pas mises partout à exécution. Les municipalités qui toléraient les cultes catholique et protestant ne pouvaient pas sévir contre le judaïsme. Aussi les représentants du peuple se virent-ils contraints de publier un nouvel arrêté, le 21 nivôse an II (11 janvier 1794), qui défendait toute assemblée quelconque, autre que celle du temple de la Raison et celle de la Société populaire.

Les Juifs continuèrent néanmoins, dans plusieurs endroits, et probablement à Strasbourg même, à se réunir dans leurs synagogues. L'agent national en eut connaissance et avisa le directoire du district de Strasbourg. La question vint dans la séance du 13 pluviôse an II (2 février 1794). Nous possédons deux rapports de cette discussion, l'un abrégé et inséré dans le journal *der Wellbote*, numéro du 19 pluviôse, l'autre plus complet conservé aux Archives Nationales à Paris.

Contre les synagogues.

Vu la réquisition faite par l'agent national portant, qu'il est parvenu à sa connaissance que, malgré l'arrêté des Représentants du peuple, en date du 21 nivôse, qui défend toute assemblée quelconque autre que celle du temple de la Raison et celle de la société populaire, des citoyens, qui *osent ternir le beau nom de citoyen et l'amalgamer avec celui de juif*, s'assemblent dans leur ci-devant synagogue et y célèbrent leurs anciennes simagrées, dans une langue inconnue, avec laquelle on pourrait aisément troubler la sûreté générale ; en conséquence l'agent national demande, qu'il soit enjoint aux différentes municipalités de faire cesser de pareils abus, pour ne pas encourir la peine établie par la loi contre eux, qui osent enfreindre les arrêtés des représentants du peuple ;

Ouï et ce requérant, l'agent national, les administrateurs composant le directoire du district de Strasbourg, arrêtent en séance publique, qu'en conformité de l'arrêté des représentants du peuple du 21 nivôse, il sera enjoint à toutes les municipalités de l'arrondissement du district de Strasbourg, de défendre dans leur ressort, toute assemblée quelconque autre que celle du temple de la Raison et celle de la Société populaire et de défendre nommément celles tenues par des citoyens, qui veulent encore être appelés juifs et se rassemblent dans leurs ci-devant synagogues pour y célébrer leurs anciennes simagrées dans un idiome difficile à surveiller et avec lequel on pourrait facilement troubler la sûreté générale.

Et sera la présente délibération imprimée dans les deux langues,

et envoyée à toutes les municipalités du district, pour y être lue, publiée et affichée, qui seront tenues de tenir la main à son entière exécution.

Fait au directoire du district, le 13 pluviôse an II de la R. F.

Signé : DIDIERJAN, SCHATZ, BURY, BRAENDLE, MAINONI, agent national, et CHRISTMANN, secrétaire.

Cette mesure, d'ordre général, n'aurait point soulevé les protestations des Juifs, si la forme n'avait pas été agressive et si d'autres défenses d'un caractère particulier n'avaient pas rendu plus dur l'arrêté directorial. Malgré la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, affirmant que nul ne pouvait être poursuivi pour ses idées religieuses et que la liberté véritable consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, un hazan de Strasbourg reçut l'assignation suivante :

L'an II de la R. F. une et indivisible, le 2 du mois de thermidor (20 septembre 1794) à la requête du procureur de la commune de Strasbourg, j'ai, soussigné, appariteur du tribunal de la police municipale de la dite ville, donné assignation au cassem (prononciation du mot h'azan chez les chrétiens alsaciens), 11, rue des Jacobins, près de la Vignette, parlant à sa personne, pour comparoir par devant ledit tribunal à la maison commune, le 9 de ce mois, à huit heures du matin, pour voir juger le délit à lui imputé, de ce que le 29 messidor, il a dans la grande boucherie, tué un bœuf selon les cérémonies judaïques et lui a été laissé copie du présent exploit pour qu'il n'en ignore.

WENDLING.

La femme d'Abraham Auerbach, propre fille de David Sintzheim (voir *Dénombrement des Juifs tolérés en Alsace*, *s. v.* Bischheim, n° 53, et l'introduction au יד דוד; voir aussi cette *Revue*, XLI, p. 118) fut traduite devant le tribunal de la police municipale pour avoir porté un vêtement « qui désigne l'attachement à une secte religieuse et fanatique. »

L'an II de la R. F. une et indivisible le 2 du mois de Termidor (20 septembre 1794) à la requête du procureur de la commune de Strasbourg, j'ai, soussigné appariteur au tribunal de la police municipale de ladite ville, donné assignation à la femme Auerbach, rue de la Loi, n° 14, parlant à sa personne pour comparoir par devant ledit tribunal, à la maison commune, le 3 de ce mois, à 8 heures du matin, pour voir le délit à elle imputé de ce qu'elle a porté un vêtement qui désigne l'attachement à une secte religieuse et fanatique, et lui a été laissé copie du présent exploit pour qu'elle n'en ignore.

WENDLING.

Attaqués dans leurs droits de citoyens, poursuivis pour l'exercice de leur culte, les Juifs se virent exclus des ventes et fournitures gouvernementales. Le 19 thermidor de l'an II, les administrateurs du Directoire du district de Strasbourg, Braendlé, Didierjan, Mainoni, agent national, et Christmann, secrétaire, firent afficher cet avis au public : « L'administration du Directoire du district de Strasbourg, prévient les concitoyens, que, nonindi prochain, 29 dudit mois, à 10 heures du matin, il sera procédé par la Commission des guerres, en présence d'un membre du Directoire, dans la cour du département, à la vente de plusieurs vaches provenant de l'évacuation du Palatinat; comme elles doivent servir à la propagation du bétail, les bouchers et les ci-devant juifs, n'y seront point admis. »

Cette décision brutale avait été elle-même précédée d'une lettre de l'agent national aux municipalités du district dont les termes n'avaient certainement pas peu contribué à l'expulsion des Juifs de tout marché.

Strasbourg, ce 11 thermidor an II de la R. F. une et indivisible.

Il est parvenu à la connoissance de l'administration que vous ne surveillez pas les ci-devant juifs, que vous les laissez, sans opposition, exercer dans vos arrondissements respectifs le trafic infâme de l'agiotage. Je vous requiers, sous votre responsabilité, d'avoir sans cesse les yeux fixés sur ces êtres dangereux, qui sont les sangsues dévorantes des citoyens. Ayez soin aussi aux termes de la loi du 17 septembre 1793 (vieux style) de leur faire produire la justification de leurs moyens d'exister et les preuves qui constateront l'acquit de leurs devoirs civiques.

Signé : MAINONI, agent national.

Affiché à Strasbourg, le 9 Fructidor.

Mais les vexations les plus grandes furent causées aux Juifs par l'obligation de la dénonciation de l'état civil.

La loi du 20 septembre 1792, qui ordonnait la remise des registres des naissances, des mariages et des décès de tous les cultes aux greffes des municipalités, fut un motif nouveau de poursuites contre les Juifs. Nombre de communautés n'avaient point obéi à la loi et n'avaient pas fait la remise, pour la simple raison, sans doute, qu'elles ne possédaient pas de registre d'état civil. Cela suffit pour faire considérer les ci-devant Juifs comme réfractaires à la loi, « fanatiques et ayant besoin d'être étroitement surveillés ». L'agent national du district de Strasbourg, le 14 prairial, rappela les communes à l'exécution de la loi.

LIBERTÉ — ÉGALITÉ.

Strasbourg, le 14 prairial an II de la R. F. une et indivisible.

La loi du 20 septembre 1792 (vieux style) ordonne que tous les registres de naissances, de mariages et de décès de tous les cultes soient déposés aux greffes des municipalités. Cependant je suis instruit, qu'au mépris de la Loi, les ci-devant rabbins juifs ont conservé les registres de naissance de ceux du culte mosaïque. Il est de votre devoir, citoyens, de faire punir une telle infraction à la loi par la recherche et la poursuite des coupables.

Je vous somme et vous requiers sous votre responsabilité personnelle de prendre les mesures les plus promptes et les plus efficaces pour vous assurer si les registres de tous les cultes ont été déposés aux greffes de vos municipalités respectives et je vous charge de me rendre compte, dans la décade, des dispositions que vous aurez prises à cet effet.

Signé : MAINONI.

Un incident, qui serait comique s'il ne s'agissait pas d'un cadavre, se produisit alors. Un Juif, Emmanuel Samuel, natif de Kolbsheim, mourut à Strasbourg. Son corps fut transporté à Rosenviller pour y être enterré. Mais sur le bruit que la déclaration de décès n'avait pas été légalement faite, le cadavre fut arrêté à Rosheim. Immédiatement cette affaire fut déférée aux juges, qui la trouvèrent importante, et considérèrent les fauteurs comme pleins du fanatisme le plus outré et, par conséquent, de sentiments antirépublicains. Aussi le directoire du district de Strasbourg, en séance publique, le 9 Messidor, l'an II de la R. F. une et indivisible, prit les décisions suivantes :

Vu la lettre du département du Bas-Rhin, en date du 28 prairial dernier, par laquelle il annonce à l'administration du district, que l'on a arrêté dernièrement à Rosheim, le cadavre d'un ci-devant juif, domicilié et mort à Strasbourg, que l'on transportait à Rosenviller, pour y être enterré; vu pareillement l'invitation du même département consignée dans la même lettre, tendante à prendre les mesures efficaces pour forcer les ci-devant juifs à servir utilement la République et pour retirer d'entre les mains des rabbins de la secte judaïque, les registres de naissances, mariages et décès qu'ils ont conservé jusqu'à ce jour au mépris des lois ;

Ouï l'agent national suppléant ;

les administrateurs du directoire du district de Strasbourg considérant : 1° que l'inhumation tentée par les ci-devant juifs annonce en eux le fanatisme le plus outré et par conséquent anti-républicain;

Considérant : 2° que la loi du 19 décembre 1792 (vieux style) article 1, qui ordonne que les déclarations de décès seront faites dans les trois jours du décès et avant l'inhumation à peine de prison, sauf les poursuites criminelles en cas de recélement du décès, a été méprisée et enfreinte par les ci-devant juifs ;

Considérant : 3° que la loi du 20 septembre 1792 (vieux style), qui détermine le mode de constater l'état-civil des citoyens, veut que tous les registres de tous les cultes, soient déposés aux greffes des municipalités ;

Considérant : 4° qu'aux termes de la loi du 17 septembre 179 (vieux style), sont réputés gens suspects ceux qui ne pourront pa. justifier de la manière prescrite par la loi du 21 mars dernier, de leurs moyens d'exister et de l'acquit de leurs devoirs civiques, arrêtent ce qui suit :

Art. I. Les ci-devant juifs qui ont concouru au transport du cadavre sont regardés comme réfractaires à la dite loi du 19 décembre 1792 (v. st.) et seront poursuivis comme tels :

Art. II. Les perquisitions les plus sévères seront faites pour découvrir les personnes désignées par la loi du 20 septembre 1792 (v. st.) pour faire la déclaration du décès du ci-devant juif, et les faire punir suivant la rigueur de la loi.

Art. III. Tous les ci-devant rabbins juifs seront tenus, sous leur responsabilité personnelle, de déposer sur le champ aux greffes de leurs municipalités respectives tous les registres de naissance, mariage, décès, dont ils sont encore dépositaires,

Art. IV. Tous les ci-devant juifs seront tenus de se présenter, dans les vingt-quatre heures, après la réception de la présente, par devant la municipalité de leur domicile pour faire la déclaration de leurs moyens d'exister et l'acquit de leurs devoirs civiques, sous peine d'être traités comme des gens suspects.

Et sera la présente délibération imprimée dans les deux langues, publiée et affichée partout où besoin sera. Les agents nationaux près les communes sont tenus sous leur responsabilité de la stricte exécution de la présente.

Par les administrateurs du directoire du district de Strasbourg.

Signé : Faudel, président, Dugerlan, Burt, Brarvuré, agent national suppléant, et Christmann, secrétaire.

Malheureusement entraînés par leur républicanisme trop zélé, les administrateurs avaient omis de prendre connaissance du registre d'état civil. La déclaration de décès d'Emmanuel Simon avait été faite en temps utile ; acte légal en avait été dressé et signé par les témoins et l'officier civil, ainsi que le prouve cet extrait du registre des actes de décès de la commune de Strasbourg.

Ce jourd'hui, le 27 prairial an II de la R. F. u. et in. vu par moi

François Rouge, membre du Conseil général de la commune de Strasbourg, département du Bas-Rhin, chargé de constater l'état-civil des citoyens, la copie du procès-verbal de ce jour, dressée par Hérold commissaire de police du premier arrondissement de cette commune, qui constate que Emmanuel Joseph, colporteur, âgé de soixante ans et Guerschon Aron, colporteur, âgé de soixante-dix ans, tous deux domiciliés en cette commune, sont comparus par devant ledit commissaire et lui ont déclaré que Emmanuel Samuel, marchand, veuf, natif de Kolbsheim, âgé de soixante-huit ans, est mort hier à onze heures du soir, en sa demeure, rue du Jeu des Enfants, n° 56, que ledit commissaire s'y est transporté et s'est assuré dudit décès; moi François Rouge, après que lesdits comparus m'ont eu certifié la vérité de cette déclaration, j'ai rédigé le présent acte, qu'ils ont signé avec moi.

Fait en la maison commune de Strasbourg, les jours, mois et an ci-dessus.

Signé : GERSON ARON, en langue inconnue, EMMANUEL JOSEPH et ROUGE, officier public.

L'application de la loi sur les déclarations de naissance, mariage et décès fut si rigoureuse, que le corps municipal de la commune de Strasbourg, le 6 Thermidor an II, en séance publique, après avoir constaté que peu de Juifs se présentaient au constat de l'état civil, décréta qu'il était expressément enjoint aux ci-devant Juifs de faire leur déclaration; que les commissaires, adjoints, gardes, tous citoyens devaient surveiller les Juifs, et que les accoucheurs, chirurgiens, sages-femmes, propriétaires étaient tenus de faire la déclaration à la place du mari absent ou incapable d'agir.

Le 19 prairial le citoyen Monet, maire de Strasbourg, lança un mandat d'arrêt contre les Juifs ci-dessous dénommés :

Joseph Emmanuel, de Kolbsheim, demeurant à Lautrebourg,
Daniel Weill, de Rosheim,
Lazare Lévi, d'Oberenheim,
Samuel Lévi, de Bischheim,
Mayer Dotres, de Lingolsheim,
Hirtzel Schwartz, de Westhoffen,
Isaac Mayer, de Lingolsheim,
Abraham Schwartz, de Westhoffen,
Gottlieb Kahn, de Bischheim,
Léon May, du fort Vauban,
Lippmann Süssel, de Bischheim,
Calmann David, de Nietérenheim,
Joseph Dreyfus, du fort Vauban,
Samuel Lévy, de Strasbourg,
Michel Jacob, d'Osthausen,
Abraham Lévy, de Bischheim,

Lazare Lévy, de Bischheim,
Gœtehel Hirtzel, à Krautergersheim,
Horel Samuel, d'Osthausen,
Moyse, de Westhoffen.

Tous prévenus de vagabondage, porteurs de passeports informes, seront provisoirement mis en état d'arrestation à la maison d'arrêt, jusqu'à ce qu'il en ait été autrement ordonné par le corps municipal [1].

Ces Juifs, la plupart honnêtes commerçants, se trouvaient pour affaires de passage à Strasbourg ou demeuraient depuis peu dans la commune. Tel Lazare Lévi d'Oberenheim domicilié à Strasbourg et dont la femme Hundel demandait la mise en liberté [2].

Tel Cerf Lévi de Bischheim venu pour affaire et détenu longtemps, réclamé en vain par sa femme [3].

[1] Enregistré à Strasbourg, le 6 thermidor an II (signé Gallimard).

[2] Aux citoyens Maire et officiers municipaux de la commune de Strasbourg.

Citoyens,

Dans une chasse donnée le 19 prairial à des individus soupçonnés de vagabondage, le citoyen Lazare Lévy, domicilié en notre commune, rue de la Chaine, n° 6, depuis deux années et précédemment à Oberehnheim, a été enlevé au café des Sans-Culottes et confondu par cet enlèvement avec ceux qui se trouvaient sur la place. Comme ce citoyen est domicilié ici, qu'il y a fait en personne son service de la garde nationale avec exactitude, comme l'atteste le certificat de son capitaine visé par le commandant, remis entre les mains du citoyen maire, dans lequel il est expressément dit qu'il n'a jamais fait distinction de jour, que de plus il doit se trouver aux pièces un second certificat de son commissaire et voisin qui atteste sa bonne conduite morale et son civisme dans les fournitures faites par les citoyens en faveur de nos frères d'arme, que d'ailleurs il a un commerce de soyeries dont il s'entretient, il espère que vous voudrez bien le distinguer de la classe des vagabonds et prononcer son élargissement comme vous le demande son épouse Hindel.

הינדל Frau Lévi, *Agent National de la commune.*

Registre de prés. municipal n° 7200. — 21 messidor an II.

[3] Aux citoyens Maire et officiers municipaux de la commune de Strasbourg.

Citoyens,

Sarah épouse de Cerf Lévi, citoyen français, domicilié à Bisheim, vous expose que son mari passant devant les grandes arcades, pour aller à la suite de ses affaires, fut joint par l'ordre des gardes de police à un troupeau d'hommes que l'on menait à la municipalité comme soupçonnés de vagabondage. Le mari de l'exposante ne peut pas être compris dans ce soupçon, lui qui, depuis sa plus tendre jeunesse a constamment commercé en cette commune et qui depuis son arrestation a fait présenter au citoyen maire, un certificat de la municipalité de Bischeim, qui atteste son patriotisme et son civisme, distingué par les offrandes faites en toutes les occasions, pour le secours de nos frères d'armes. Son plus grand négoce est fondé sur les ventes publiques, aussi est-il à presque tous les encans et c'est ce commerce qui lui fait entretenir sa femme et ses sept enfants. C'est sur ces considérations et sur l'affirmation de la municipalité contenue au certificat qui est entre vos mains que l'exposante fonde sa réclamation pour la liberté de son mari.

צארה Frau Giatzel, *Agent National de la commune.*

(Registre de prés. municipal n° 7200).

Tel autre, comme Samuel Lévi, était venu chercher des médicaments pour son enfant malade[1]. Tous ces faits prouvent avec quel arbitraire et quelle insouciante brutalité ces arrestations furent accomplies.

Euloge Schneider, dans son journal l'*Argus*, du 15 juillet, an II, relate ces événements, mais il attribue ces méfaits à la police. « Leur situation devint si difficile, que le maire de Strasbourg donna l'ordre de chasser les Juifs de la place de la Parade, où ils avaient coutume de se réunir et en cas de récidive de les conduire à la maison commune. Je dis conduire et non pas traîner ou pousser (treiben et führen). Les policiers, de leur propre gré, emmenèrent les Juifs rassemblés comme un troupeau de bétail et se permirent de les frapper. » Il est curieux de voir un homme comme Euloge Schneider, violent judéophobe, prendre ainsi le parti des Juifs. Dans ce même article d'ailleurs, il s'exprime avec plus de développement sur les Juifs, dont il prend la défense. Après avoir établi qu'il est permis à chacun de vénérer Dieu à sa façon, que devant la loi il n'y a ni Juif, ni Chrétien, que la morale de l'Ancien Testament est pure, il ajoute : « Il est donc démontré que l'on peut à la fois être bon Juif et excellent citoyen. Si jusqu'à ce jour de nombreux Juifs ont dû vivre dans l'oisiveté et la fourberie, à qui la faute? Est-ce possible qu'une nation, condamnée pendant des siècles à la servitude ne s'abâtardisse pas et ne corrompe pas sa moralité? Dans nos contrées, il était interdit aux Juifs avant la Révolution d'être artisans ou cultivateurs. Ils étaient donc obligés de commercer pour ne pas mourir de faim. La Révolution éclata; il leur fut permis, comme aux autres citoyens d'exercer un métier et de cultiver la terre. Pourquoi ne le firent-ils pas? La réponse est facile. Les adultes étaient incapables et les enfants furent repoussés par les Chrétiens qui auraient dû les prendre en apprentissage. Ce rapprochement réciproque des Juifs et des Chrétiens fut encore empêché par le fanatisme. Ah,

[1] 21 messidor an II.

Aux citoyens maire et officiers municipaux de la commune de Strasbourg.

Gouttel Kappenheim épouse de Samuel Lévi, habitant de Bischeim, vous expose, qu'il y a environ trois semaines que son mari était à la ville pour chercher des médicaments pour un de ses enfants qui avait la petite vérole, sortant d'une boutique de marchand à tabac pour s'en retourner chez lui, un garde de police l'arrêtait et le menait à la maison commune où il y a encore le passeport de sa municipalité.

L'exposante est une pauvre femme, mère de six enfants, n'ayant pour ses subsistances que le gain de son mari; elle vous invite au nom de l'humanité souffrante de bien vouloir lui rendre son mari et faire justice à

Votre concitoyenne, Goutte. Kuppenheim.

Registre de prés. municipal n° 7191.

essayons de bannir le fanatisme et sa fille l'intolérance et vous verrez bientôt tout prendre un même aspect... » Il disait ensuite : « Devant la loi et la raison, il n'y a que des hommes et des citoyens. On ne sait ce qu'est un baptisé ou un circoncis. Dans le temple nous sommes croyants ; à la place publique et à l'assemblée, citoyens. »

Malheureusement le jugement d'Eulogie Schneider n'était qu'une opinion particulière. Dans les campagnes et à la ville, ainsi que nous l'avons vu, la haine du Juif était ardente. L'ignorance mêlée au fanatisme et au désir de se venger d'exactions usuraires avait conduit à ces excès odieux et à ces représailles révoltantes.

Pourtant les Juifs remplissaient consciencieusement leurs devoirs civiques et payaient avec exactitude de dures impositions.

Dans le *Recueil des pièces authentiques servant à l'histoire de la Révolution*, vol. I, p. 19 et ss., nous voyons les chiffres des contributions des Juifs. Max Beer fut, après réclamation, remis à 10,000 livres ; Samuel de Balbronn, logé derrière l'hostel de la Lanterne, est imposé à 50,000 livres payables en trois jours. Les contributions de Lehmann père, fils et gendre, sont réduites à 12,000 livres [1].

Leb Lévi, de Strasbourg, dut payer dans les vingt-quatre heures, 20,000 livres. Un certain citoyen, Martin, alla jusqu'à arrêter quarante-deux Juifs et préleva un impôt de 42 livres par tête.

On remit même en vigueur un vieil usage, le fameux grusel horn, « car on nous fait sortir de Strasbourg, disent les Juifs, on nous en défend l'entrée à certains jours, à certaines heures [2]. »

Pourtant le patriotisme des Juifs ne fut pas diminué par ces mesures vexatoires. Nous possédons des documents qui attestent le dévouement patriotique des Juifs et le *Recueil* cité en mentionne quelques-uns. Ainsi Max Beer, fils de Cerf Beer, « connu par son civisme et par la constance avec laquelle il s'est montré dans les moments les plus critiques pour les vrais républicains ».

Dans l'inventaire des dons patriotiques on trouve : quatre chan-

[1] Ce Lehmann est Reb Lehme de Bischheim qui eut des démêlés avec Cerf Beer au sujet de la préséance au temple, et qui enleva à Cerf Beer la charge de fermier des Juifs ; son fils était Lippmann (Léonard Lehmann), mort en 1842 ; le gendre, est Isaac Haïim Netter, arrière grand-père du docteur Netter, ou Bamberger, ou Belanger (d'après M. Lehmann, directeur du Séminaire israélite, un des descendants de Reb Lehme).

[2] Isidore Loeb a raconté d'après M. Lehmann comment fut aboli cet usage. Dans la cathédrale de Strasbourg était déposé un cor dont on sonnait à minuit chaque jour, et le sonneur criait « Jud Betrug — juif, dol ». Max Beer, lieutenant de la garde nationale, après de copieuses libations, anima de zèle ses soldats, monta à la cathédrale et anéantit le cor. *Annuaire de la Société des Études juives*, 1883, p. 176.

deliers de synagogue, deux pommeaux de bâtons de synagogue, quatre pommeaux de bâtons de synagogue, un tabernacle judaïque avec une chaîne et une petite cloche, deux figures de Moïse et Aron.

La citoyenne épouse du nommé Moïse Isaac a fait cadeau pour nos frères d'armes de deux anneaux d'or, de ses boucles d'oreilles, de sa tabatière en argent incrustée en or, du produit de ses veilles en charpie et en bandages ; sa fille fait offrande d'une paire de boucles d'oreilles, de son collier en perles d'or et de son médaillon en même matière, de sa bague d'or garnie de perles fines.

La preuve la plus touchante de patriotisme fut donnée par les Juifs de Bischoffsheim. Le *Strassburger Kurier* en a conservé le souvenir dans son numéro du 24 messidor an II.

Il raconte qu'une députation de six citoyens, envoyée par les Juifs de Bischoffsheim au Saum, se présenta devant le maire de cette commune et offrit pour la moisson imminente l'aide de leurs coreligionnaires à tous les citoyens. Ils ne demandaient qu'à être requis par ceux qui auraient besoin d'eux et sont prêts à servir leurs concitoyens sans rétribution, par pur civisme. Ils promettent aux femmes dont les maris sont aux frontières, de rentrer toutes les récoltes, sans chevaux, avec leurs mains et sans aucuns frais.

Le maire fit aussitôt publier cette déclaration et invita tous ceux qui voulaient en profiter à se présenter à la municipalité.

Dans son numéro du 8 thermidor, le même journal rapporte :

Nous avons annoncé dans le 184e numéro de ce courrier l'exemple de fraternité donné par les Juifs de Bischoffsheim au Saum. Le 5 du présent mois ils ont exécuté leur offre. Vingt-six d'entre eux, qui s'étaient munis de courroies, lanières, cordes, etc., et s'étaient attelés à une voiture se mirent en marche au cri de « Vive la République » vers l'hôtel d'Angleterre, où se trouvaient les gens qui avaient besoin de leur aide et amenèrent le blé devant les granges des propriétaires. Malgré la grande chaleur le travail fut fait avec la meilleure humeur. D'autres juifs montrèrent leur patriotisme de la même manière en donnant leurs chevaux pour faire rentrer le blé et en aidant eux-mêmes pour accélérer le travail.

Tous ces faits se passèrent à la fin de 1793 et dans la première moitié de l'année 1794. En août 1794 arriva à Strasbourg le représentant Foussedoire, chargé d'une mission de conciliation et d'apaisement. Il devait faire une enquête sur la situation du département, entendre toutes les réclamations et satisfaire à celles qui seraient fondées. (V. Seinguerlet, *loc. cit.*, p. 252.)

Les Juifs d'Alsace avaient pleine confiance en son équité. Ils lui communiquèrent leurs doléances. Si grand était leur espoir, qu'un nommé Jacques Bloch, de Winzenheim, ne craignit pas de lui adresser une pétition. Son fils Gœtchel, ancien ministre officiant à Muttersholz, avait été, en cette qualité, incarcéré à Besançon et le père réclamait son enfant [1].

Foussedoire agit lentement, trop lentement au gré des Juifs. Mais le représentant du Directoire voulait connaître entièrement les abus, les crimes, les persécutions dont on lui rapportait l'exécution abominable, et la tâche n'était pas sans offrir des difficultés. D'autre part, Foussedoire craignait de s'aliéner, par un libéralisme trop éclatant et la défense vigoureuse des Juifs, les membres du Directoire.

Néanmoins, les faits étant vrais, Foussedoire envoya à la Convention la pétition suivante :

Pétition à la Convention pour les citoyens ci-devant juifs de Strasbourg.

Liberté, Égalité
Fraternité ou la Mort.

Foussedoire, représentant du peuple dans les départements du Haut et du Bas-Rhin.

Citoyens,

C'est avec l'accent d'une profonde indignation que je dois me plaindre des vexations qu'on exerce dans ces départements contre des hommes que la malveillance ou l'ineptie s'efforcent toujours de classer sous la dénomination de juifs. On renouvelle contre eux chaque jour, à chaque instant ces reproches d'agiotage, d'usure, de superstition, que la plupart d'entre eux ont cessé de mériter, depuis que la volonté nationale, se fondant sur l'équité naturelle, les a rap-

[1] Au citoyen Foussedoire, représentant du peuple et commissaire dans le Haut et Bas-Rhin.

Jacques Bloch de Vienzenheim t'expose qu'il a un fils appelé Gœtschel Bloch, demeurant à Muttersholz dans le Bas-Rhin, lequel fut autrefois chantre de la synagogue que ceux qui suivent le culte de Moise avaient dans cette dernière commune. Il y a longtemps qu'il a renoncé à ses fonctions de chantre. Le certificat ci-joint du 8 thermidor, prouve qu'il a, de tous temps, manifesté un vrai patriotisme tant par actions que par paroles; un autre certificat de civisme rédigé dans la langue française qui justifie le civisme de ce citoyen se trouve déjà entre tes mains. Nonobstant toute cette conduite patriotique, Gœtschel Bloch, fut conduit à Besançon, comme ayant été ci-devant chantre de synagogue. Son arrestation, n'étant que l'effet d'une mesure générale, l'exposant en sa qualité de père et porteur de la preuve du patriotisme de son fils, vient solliciter sa liberté; il espère que sa qualité de juif et ci-devant chantre de synagogue dont il a abdiqué les fonctions depuis longtemps ne sera pas un obstacle chez un représentant du peuple qui ne se laisse guider que par la Justice et la Raison.

Jacques BLOCH.

(Arch. dép. Colmar, L 645).

pelés à la dignité de leur être et leur a accordé le glorieux titre de citoyens français. Il m'a été également assuré, qu'on a été jusqu'à dire dans des séances de sociétés populaires, que ces individus étaient tous des fripons, des scélérats; qu'ils devaient être sous peu de jours, par décret de la Convention nationale, chassés de la République et que leurs débiteurs étaient dispensés de tenir envers eux aucun engagement; que, d'après un arrêté de département, contraire à tous les principes; ils ont depuis longtemps essuyé constamment un déni de justice, que dans une vente publique un commissaire d'administration, foulant au pied et la loi et ses devoirs, s'est opposé à ce qu'un soi-disant juif eut une possession nationale qui lui était tombée dans le cours des enchères.

Qu'un tribunal a rendu contre l'un d'eux, qui, à la vérité, fut convaincu du délit dont il avait été prévenu, un jugement presque barbare, dont le dire renferme des expressions aussi haineuses qu'impolitiques, des assertions également fausses et contre-révolutionnaires et pour placer la dernière touche à ce tableau rapidement esquissé, qu'on a porté l'impudeur jusqu'à exhumer le cadavre d'un de ces hommes, qui, au désir de la loi, avait été exposé dans un cimetière.

Sans doute, Citoyens, ces injustices criantes et ces excès répréhensibles n'entachent que quelques fonctionnaires inconsidérés, indignes de votre confiance et quelques individus aveuglés par leur prévention ou leur ignorance; mais il n'en est pas moins instant de les publier et de prendre les mesures répressives qu'exigent dans cette circonstance l'humanité et la justice...

Citoyens, que la censure publique s'exerce sur tous ceux qui, au mépris des principes, vexent leurs frères par haines ou par préjugé; et de mon côté, en usant de l'autorité qui m'est confiée, je n'oublierai rien pour faire respecter la loi qui protège également tous les Français.

Signé : FOUSSEDOIRE.

Les Juifs, lassés par une trop longue attente, enhardis par la protection du représentant du peuple, pour hâter la décision gouvernementale, osèrent adresser à la Convention une pétition où courageusement ils exposèrent leurs plaintes, les vexations dont ils étaient l'objet et la violation constante de leurs droits.

A la Convention nationale.

Nous sommes victimes du despotisme et de la tyrannie qu'exercent envers nous les agents du Triumvirat que vous venez de terrasser; vous nous avez élevés à la dignité de citoyens français, mais l'on méprise vos décrets dans le département du Bas-Rhin, l'on veut nous ôter les droits de l'homme et du citoyen; l'on traiterait plus favorablement les ennemis de la République dans le département du Bas-Rhin que nous; l'on lève dans les pays d'esclaves les contri-

butions avec plus d'humanité, que celles arbitraires et exorbitantes, que l'on exige de nous. L'on nous fait par force sortir de Strasbourg, l'on nous en défend l'entrée à certains jours, à certaines heures. L'on porte la tyrannie au point de trouver mauvais que nos femmes soient habillées, coiffées d'une telle ou telle manière. Nous sommes exclus du droit de partage des biens communaux, l'on affecte de nous traiter d'êtres dangereux et perfides, de ci-devant juifs; l'on soulève le peuple contre nous, l'on nous enlève enfin le glorieux titre de citoyens français.

Nous en remplissons cependant, citoyens Représentants, avec exactitude, zèle et courage les devoirs ; rien ne nous coûte pour en être dignes. Nous défendons avec intrépidité dans l'intérieur et au dehors la cause de la liberté.

Les actes d'oppression contre lesquels nous réclamons la justice nationale sont consignés dans les pièces ci-jointes.

Le représentant du peuple, Foussedoire, qui parcoure le département du Bas-Rhin, indigné des horreurs de l'oppression sous laquelle nous gémissons a fait une proclamation pour en arrêter la durée, mais il s'est borné à la persuasion et le sistème de la persécution règne toujours.

Ordonnés, citoyens Représentants, qu'un rapport vous soit fait par l'un de vos Comités et bientôt nous verrons briser, anéantir cette servitude condamnable, vous nous mintiendré dans nos droits et prononcerés la nullité des arrêtés liberticides, contre lesquels nous avons tant raison de réclamer.

Puisse l'Eternel que vous adorés et que nous vénérons depuis l'existance du monde, conserver à la République française son nom auguste et ses succès. Vive la Convention nationale à laquelle, il appartient de fonder un empire sur les bases de la liberté et de l'égalité.

Signé : SINTZHEIM, Michel LÉVY, Salomon LIBMANN, LIPPMANN, GOUDCHAUX, VEILLY.

(Arch. dép. Colmar. L 645).

Les démarches des Juifs furent heureuses. Le comité de législation arrêta, dans sa séance du 11 brumaire an III (1er novembre 1794) que les autorités constituées des départements des Haut et Bas-Rhin prendraient les moyens que la loi laisse en leur pouvoir pour arrêter les vexations et rendit l'arrêt suivant :

Extrait du Registre des arrêtés du Comité de législation. Séance du 11 brumaire l'an V de la R. F. une et indivisible.

Vu par le Comité de législation la pétition de plusieurs citoyens du Bas-Rhin, portant plainte des vexations qu'ils éprouvent journellement sous le prétexte qu'ils sont nés juifs.

Considérant que les citoyens connus sous la dénomination de juifs, sont appelés par les lois de la République à jouir des droits du

citoyen dans toute leur plénitude, et que sans blesser ceux qu'assurent la liberté et l'égalité, dans tout gouvernement libre, on ne peut exiger d'eux ni leur déffendre, ce que la loi n'autorise ou ne déffend pas.

Le Comité arrête que les authorités constituées des départements du Haut et Bas-Rhin, et chacune en ce qui les concerne, prendront les moyens que la loi laisse en leur pouvoir, pour arrêter les vexations dont il s'agit, même poursuivre et faire poursuivre, s'il y a lieu, les auteurs instigateurs et complices des persécutions dont se plaignent les pétitionnaires et feront en sorte qu'ils jouissent librement et paisiblement des droits que la loi assure à tous citoyens, qu'à cet effet, expédition du présent arrêté, ensemble de la pétition des citoyens de Strasbourg, seront adressées à la commission des administrations civiles, police et tribunaux, laquelle demeure chargée de transmettre aux administrateurs des départements du Haut et du Bas-Rhin, qui sans délai, seront tenus de faire passer à toutes les authorités constituées respectives de leur arrondissement, avec injonction de se conformer au présent arrêté et de tenir la main à son exécution.

Signé : CAMBACÉRÈS, président ; PÉRÈS, LOUVET et BEAUCHAMP, secrétaires, PÉPIN, BAR, OUDOT, DURAND, MAILLAUME, GARRAU, MAZAL, AZÉMA, PONS DE VERDUN et DAVID.

Pour extrait conforme :

CAMBACÉRÈS, *président*, PÉRÈS, *secrétaire*.

Pour copie conforme.

La Commission des administrations civiles : police et tribunaux,

Le chargé provisoire, AUMONI.

(Arch. dép. Colmar L 645).

MOÏSE et ERNEST GINSBURGER.

NOTES ET MÉLANGES

UN ACTE HÉBREU DE FIANÇAILLES

DE L'ANNÉE 1049

La pièce que nous transcrivons ici provient de la *gueniza* du Caire et appartient à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris. C'est un acte de fiançailles, dressé à Fostat (vieux Caire), sur l'ordre de Mahfouth [1], fils de Menahem, qui voulait épouser Fadhlat [2], fille d'Abraham b. Mesoullam. Ce document n'est intéressant qu'au point de vue paléographique. Étant daté, il offre un point de repère sûr. Il a été écrit le jeudi 11 Kislew 1362 de l'ère des Séleucides, ce qui correspond au 9 novembre 1049. La mention du jour de la semaine confirme le renseignement donné par Abraham b. Hiyya [3] que les Juifs orientaux ajoutent, non 3449, mais 3448 aux années de l'ère des Séleucides pour les faire concorder avec celles de l'ère de la création ; autrement dit ils font partir l'ère « grecque » de l'an 312 (au lieu de 311) avant l'ère chrétienne. En effet, s'ils comptaient 311, la date de notre acte serait 1050 [4] ; or en 1050 le 11 Kislew tombait un mercredi, tandis qu'en 1049 ce jour est bien un jeudi.

Lorsqu'on se décidera à réunir les plus anciens actes hébreux datés, celui-ci méritera de figurer dans la collection. Voici quelques-unes des particularités paléographiques qui peuvent être relevées. Le ה ressemble au ח, le second pied montant jusqu'au trait horizontal. La distinction entre les deux lettres n'est pas encore consommée. Le י est presque aussi grand que le ו, mais est

[1] Voir Steinschneider, *Jew. Quart. Review*, XI, 137. Ce nom se lit encore dans un ms. de Lyon et dans un autre du Yémen. Il signifie : memoria servatus ou servandus.
[2] Ce nom n'est pas dans Steinschneider. Le masculin est fréquent.
[3] *Séfer Ha-ibbour*, p. 96-97.
[4] En 1051 le 11 Kislew était un lundi.

bombé. Le ל a une hampe élevée se terminant par une sorte de petit triangle. Le second trait du מ s'arrête à mi-chemin et est oblique, gardant encore ainsi quelque chose de sa forme primitive. Le tétragramme est représenté par trois points, dont un au-dessus de la ligne.

ISRAEL LÉVI.

בשם אל עולם נעשה ונ[שמע]
כי מה טובו ומה יפיו דגן בחו[רים [1]]
וארשתיך לי לעולם וארש[תיך]
לי בצדק ובמשפט ובחסד
וברחמים : וארשתיך לי בא[מונה]
וידעת את יי [2]
זה ספר ארוש שהיה ביום חמישי בשבוע ש[הוא]
אחד עשר מחדש כסלו משנת אלף ושלש מא[ות]
וששים שנים [3] למספר יונים בארץ מצרים ב[עיר]
פסטאט שעל נהר פישון מושבה כי בא לפנ[ינו]
העדים החתומים בסוף הכתב הזה מחפוץ
בן מנחם והעיד על נפשו בקנין בתאותו וה[
ושכלו והוא לא אנוס ולא מוכרח ולא שכו[ר ולא]
בת אברהם בן מסלם
שוגה כי אירש את פאצלה הנערה הבתולה [
לו לאשה על טהרה וקדושה כדת בני ישראל [הטהורים ?]
והקדושים והמוהר אשר קצב לפני בוא[
חמשים כסף מוהר בתוליה. . . . .
עדות כתובתה וחמשה ועשרים. . . . .
. . . חמשה דרכמונים ועשרי[ם.

UN DOCUMENT SUR LES JUIFS DE SAINT-REMY DE PROVENCE AU XIVe SIÈCLE

Au moyen âge, la perception des impôts communaux donnait lieu à bien des difficultés, provenant souvent de l'arbitraire qui présidait à la taxation, du défaut d'évaluation ou de l'inexacti-

[1] Zach., IX, 17.
[2] Hosée, II, 21-22.
[3] Faute pour ושתים. On serait tenté de lire *schanim* « années », ce qui serait également fautif, et la date serait 1360. Mais en cette année, le 11 kislew tombait un dimanche, si l'on fait partir l'ère des Séleucides de 3449, et un mercredi, si cette ère commence en 3448.

tude de l'évaluation de la matière imposable : ces difficultés étaient soumises aux juges.

Les archives de Saint-Remy de Provence contiennent une charte sur parchemin, du 26 juillet 1345, qui a pour objet la solution d'un conflit de cette nature. Ce document, dont nous donnons ci-après le texte, ne saurait manquer d'intéresser nos lecteurs. En voici d'abord l'analyse.

Les syndics de l'Université (ou communauté) de Saint-Remy sont saisis d'une requête remise, par le Juif Salomon[1] Bonjuzas, au juge de Tarascon, d'Autavet[2] et des Camargues.

Dans cet acte, le requérant, excipant de sa qualité d'indigène et de propriétaire local, déclare qu'il a toujours acquitté les charges imposées par l'Université, bien qu'il eût pu s'y soustraire, attendu qu'il paye à la Reine de Jérusalem et de Sicile, comtesse de Provence, les impositions qui pèsent sur ses biens, comme font les autres Juifs. Il peut réclamer notamment, dit-il, l'exemption du droit de fourrage, des subsides pour réparation de l'église, etc.

Supposé, mais non concédé, qu'il dût contribuer à toutes les charges communales, ses biens doivent être préalablement soumis à un avèrement qui permette de l'imposer selon l'équité, tandis que les syndics le taxent arbitrairement.

Comme conséquence des charges qui le grèvent, il réclame la jouissance des privilèges attachés à la qualité d'habitant de Saint-Remy.

Conclusion : Bonjuzas requiert le juge de déclarer aux syndics la nature des taxes auxquelles il sera tenu et la quotité de ces taxes ; il désire, en cas d'accommodement, assister à la séance dans laquelle sera arrêté le décompte ; au cas où les syndics ne l'y admettraient point, il demande une juste composition fixant le montant de la taxe annuelle qu'il devra payer pour ses biens, composition dont seront chargés des mandataires autorisés de l'Université.

Après divers pourparlers, les parties, en vue d'éviter toutes contestations et réclamations ultérieures, souscrivent une transaction sur les bases suivantes :

Bonjuzas payera annuellement à l'Université, pour lui et les siens, une redevance de trois florins d'or[3] de Florence, à échoir le jour de Saint-Michel[4], pour tous droits, charges, cueillettes,

[1] *Salamon*, porte le texte, suivant l'orthographe et la prononciation encore usitées en Provence.

[2] Autavet, nom de lieu, entre Tarascon et Saint-Remy. On dit aussi le Tavès.

[3] Le florin d'or valait alors de 16 à 20 francs de notre monnaie actuelle, suivant F. Mistral (*Trésor dóu Felibrige*, v° *Flourin*).

[4] Saint-Michel, terme ordinaire des loyers des maisons en Provence, d'où l'expression *faire Saint-Michel*, pour *déménager*.

tailles, aides, prestations et autres ; l'Université ni ses ayants cause ne pourront réclamer davantage pour les biens immobiliers, mobiliers, *se mouvant*, comme bêtes et gens, appartenant au requérant ou à sa famille.

Cette taxe ne pourra être ni élevée, en cas de nouvelles acquisitions, ni réduite en cas d'aliénation de biens par Bonjuzas, à moins que lui ou les siens ne soient réduits à l'indigence ; elle cessera d'être exigible si Bonjuzas transporte ailleurs son domicile, sans conserver une résidence à Saint-Remy ; enfin celui-ci, ainsi que sa famille, jouira, tant qu'il résidera à Saint-Remy, des mêmes libertés, honneurs, franchises, privilèges, coutumes et usages que les chrétiens.

Les parties promettent d'observer les conventions qui précèdent, contre la validité desquelles elles renoncent à tous privilèges, rescrits, lettres, coutumes, libertés, à tout droit canon ou civil, écrit ou non écrit, et au recours de tout autre droit et fait.

Notaire : Guillaume Augier, de Forcalquier.

E. MARREL.

In nomine Domini nostri Jesu Cristi amen.

Anno incarnationis ejusdem millesimo CCC^mo^ quatragesimo [1] quinto, die vicesima sexta mensis julii XIIII° indictionis.

Ex tenore hujus publici instrumenti pateat universis, tam presentibus quam futuris, quod, orta questione seu controversia, seu que oriri sperabatur, inter nobilem Rostagnum de Aygueria [2] et magistros Guillelmum Porcelli et Johannem Blancum, notarios castri Sancti Remigii, sindicorum et sindicario nomine Universitatis hominum dicti castri, ac ipsam Universitatem agentes, seu agere volentes, ex parte una ;

Et Salamon Bonjuzas, judeum dicti castri, defendentem, seu defendere volentem, ex altera ;

Super eo quod petebant dicti sindici et universitas ipsum Salamonem contribuere debere in reffectionibus murorum, viarum, constructione ecclesie, pontium, fontium, defensione patrie, seu castri Sancti Remigii et eorum jurium et patuorum, in subsidio, forragio, alberga et omnibus aliis et singulis muneribus, oneribus, collectis, talliis, questis, adempris, tam realibus quam personalibus, quam etiam mixtis, ordinariis et extraordinariis que fiunt et indicuntur, seu fieri et indici possent, tam mandato illustris domine regine Jerusalem et Sicilie [3], seu suorum officialium, quam etiam incumbentibus necessitatibus dicti castri.

[1] *Quatragesimo*, pour *quadragesimo*.

[2] *Aygueria*, Eyguières, chef-lieu de canton de l'arrondissement d'Arles.

[3] La reine de Jérusalem et de Sicile agit ici comme comtesse de Provence et de Forcalquier.

Hinc est quod dictus Salamon judeus, pro defensione sua et juris conservatione tradidit nobili et circumspecto viro domino Jacobo de Gappo, judici Tharasconis, Altavesii et Camargarum, in presentia dictorum sindicorum et multorum hominum dicti castri, qui majorem partem dicte Universitatis, tam nobilium quam popularium, prima facie facere et esse videbantur et dicebantur, infra palatium dicti castri congregatorum, ac etiam mei notarii et testium infrascriptorum cedulam papiri tenoris subscripti, quam legi et publicari petiit per me, notarium antedictum.

Tenor cedule.

Subscriptas exceptiones dat et exhibet Salamon Bonjuras, judeus de Sancto Remigio, super negotio subscripto, nobili et circumspecto viro domino Jacobo de Gappo, judici Tharasconis, Altavesii et Camargarum :

Primo dicit ipse Salamon quod, tam ipse quam sui predecessores sunt incole et habitatores Sancti Remigii a longo tempore, citra et in dicto loco plura bona mobilia et immobilia habendo et etiam possidendo.

Item quod ipse Salamon continue contribuit et exolvit in talliis et aliis oneribus dicte Universitatis ipsum Salamonem tangentibus et in omnibus aliis etiam, dum fuerat requisitus per homines Universitatis ejusdem, licet se rationabiliter valeret excusari de non contribuendis in aliquibus oneribus incumbentibus in dicto loco, maxime cum ipse judeus solvat et contribuat in aliis talliis et oneribus in quibus tenetur domine Regine, pro bonis suis omnibus, ut ceteri judei dicte terre.

Item dicit idem judeus quod sindici Universitatis hominum de Sancto Remigio, scientes eumdem judeum fore incolam et habitatorem dicti loci, ipsum talliaverunt ab olim in quadam tallia pro omnibus bonis que ipse judeus possidet in dicto loco, non obstante quod judeus ipse sit astrictus solvere pro bonis suis in talliis judeorum ipsius loci domine Regine, et non obstante etiam quod profatus Salamon non teneatur solvere in ipsa tallia in toto licet forte in parte, nam judeus ipse est exemptus de non solvendo in pluribus oneribus cum hominibus dicti loci, videlicet in forragiis, substidiis [1], reparatione ecclesie et in multis aliis que quotidie evenerint Universitati jam dicte.

Item, posito, sed non concesso, quod ipse judeus esset astrictus solvere in talliis et aliis oneribus hominibus dicte Universitatis eminentibus, ipsi sindici deberent scire summam totalem bonorum omnium dicti judei, et eumdem judeum requirere de averando bona sua, ut possent ipsum cum justitia talliare pro hiis que possidet, sit quod ipsum talliant ad arbitrium in sui prejudicium et gravamen.

Item videtur fore consonum rationi quod, postquam sindici ipsi,

[1] *Substidiis*, pour *subsidiis*.

scientes ipsum judeum fore habitatorem et incolam dicti loci, et ipsum talliant in talliis super quibus solvit judeus ipse eum tangentibus et in aliis, dum fuerat per sindicos requisitus, quod deberet gaudere privilegiis et libertatibus hominum dicti loci, ratione incolatus et postquam talhiatus in talhiis[1] supradictis.

Quare requirit prefatus judeus prefatum dominum judicem, quatenus declarare dignetur ipsis sindicis utrum pro averi ipsius judei et aliorum bonorum suorum teneatur solvere et contribuere cum hominibus dicti loci et in qua parte et in quibus tenetur solvere, et in quibus est exemptus, et, si reperiatur ipsum judeum fore astrictum ad solvendum in aliquo cum hominibus dicti loci, pro hiis que possedit in talhiis per ipsos faciendis et super hoc possit amicabiliter concordari cum ipsis, quod judeus ipse intersit in computis talliarum in quibus solvet et erit talliatus.

Si vero eum recusarent, quod nollent ipsum judeum debere interesse in dictis computis, quod fiat compositio justa inter ipsam Universitatem et ipsum judeum, de certa quantitate pecunie in eo tamen quo bona et avere que hodie possidet, habebit et etiam possidebit, et quod illa compositio fiat cum potestate legitima et per personas habentes posse ab Universitate jam dicta, et deinde consolidetur et etiam afarmetur[2] compositio antedicta.

Item quod dictus judeus possit etiam gaudere libertatibus et aliis privilegiis Universitatis jamdicte, et predicta omnia comittit (*sic*) judeus ipse conscientie domini judicis supradicti. Protestans dictus judeus, tanquam habitator, quod per ipsum non stat quin faciat et attendat ea que superius sunt expressata (*sic*) et alia facere que juri et rationi sunt consona.

Quaquidem cedula lecta et publicata, et habitis variis tractatibus inter partes ipsas pro evitandis litium amfractibus, interrogationibus et solennibus stipulationibus hinc inde interpositis et infra subsequutis, convenerunt videlicet :

Quod dictus Salamon, per se et suos, dare et solvere teneatur, det et solvet dicte Universitati, annis singulis, tres florenos auri de Florentia et ejus ponderis, solvendos in festo Sancti Michaelis, ita quod in proximo festo Sancti Michaelis fiat prima solutio dictorum trium florenorum, pro muneribus, oneribus, collectis, talliis, quistis, adempris supra expressatis et aliis quibuscumque, ita quod dicta Universitas, nec alius, ejus nomine, amplius ab ipso Salamone, seu suis, petere non possit pro bonis suis mobilibus et se moventibus, utpote animalibus et hominibus et immobilibus quibuscumque, sed pro dicta solutione annua dictorum trium florenorum ab omnibus et singulis predictis sit immunis.

Item fuit de pacto actum etiam et conventum inter partes ipsas quod, si dicti judeus et sui bona alia, tam mobilia quam se moven-

[1] *Talhiatus*, *talhiis*, orthographe provençale de l'époque, forme employée quelquefois dans cette charte pour *talliatus*, *talliis*.

[2] C'est bien *afarmetur* que porte le texte, pour *affirmetur*.

tia, utpote animalia, quam etiam immobilia in futurum acquirerent, et bona que nunc habent augmentarent, in qualicumque quantitate essent, quod amplius solvere minime teneantur; et etiam, per contrarium, si eorum bona diminuerentur, seu decresserent[1] dum tamen ex toto non essent inopes, minus non solvere quantitate annua dictorum trium florenorum.

Item etiam fuit actum et conventum quod, si dictus Salamon, seu sui, ex toto ad locum alium eorum domicilium mutarent, ita quod aliud domicilium in dicto castro Sancti Remigii non retinerent, ad solutionem dictorum trium florenorum annuorum nullatenus teneantur.

Item fuit actum et conventum quod dictus Salamon et sui, quamdiu eorum domicilium in dicto castro facerent, gaudeant et participent in omnibus et singulis libertatibus, honoribus, franquesiis, privilegiis, consuetudinibus, usibus, tam patuorum (*sic*) et pascendi animalia quecumque quam aliarum rerum quarumcumque impetratis, impetrandis, obtentis, obtinendis, habitis et habendis, sicut homines christiani dicte Universitatis et eorum quilibet gaudent, participant et utuntur, gaudere et participare et uti possent, seu poterent (*sic*) in futurum.

Ad que et eorum quodlibet predicti sindici et homines eumdem Salamonem et suos receperunt benigne et defendere et manu tenere promiserunt.

Que quidem omnia et singula observare et tenere et contra non venire, per se vel personam interpositam, directe vel per obliquum et alio quovis modo, partes predicte vicistim[2] promiserunt, sub restitutione dampnorum, expensarum et interesse, quas et que altera pars inde sustineret et faceret, in judicio vel extra, et alias quoquomodo, dicti sindici et homines bona Universitatis predicte, et dictus judeus bona sua omnia presentia et futura obligantes.

Item promiserunt partes ipse quod non dixerint, fecerint, non dicent, neque facient, nec privilegia, rescripta, literas apostolicas, regales seu reginales, nec alias impetrabunt, quominus predicta et eorum quelibet suam perpetuam obtineant firmitatem, quinymo omnibus dictis privilegiis, rescriptis, literis, consuetudinibus, libertatibus etiam impetratis, et juri canonico et civili, scripto et non scripto, et omnis alii (*sic*) juris et facti auxilio expresso renuntiarunt.

Super quibus omnibus et singulis dictus dominus judex, sedens pro tribunali, infra dictum palatium, suam auctoritatem judiciariam interposuit pariter et decretum.

De quibus omnibus supra dictis quelibet ipsarum partium sibi petiit fieri publicum instrumentum per me, notarium infrascriptum.

Actum in dicto palatio Sancti Remigii, presentibus discreto viro Guillelmo Boneti, ipsius loci bajulo, Raymundo Amati, domicello, et

[1] *Decresserent*, pour *decrescerent*.
[2] *Vicistim*, pour *vicissim*.

Raymundo Arrioti, dicti castri, testibus ad premissa vocatis, et me, Guillelmo Augerii de Forcalquerio, publico notario in comitatibus Provincie et Forcalquerii auctoritate regia constituto, qui, requisitus de premissis per dictas partes, presens ad omnia predistincta, una cum ipsis testibus, hoc publicum instrumentum scripsi et signo meo consueto signavi, rogatus.

(Extrait des Archives communales de Saint-Remy-de-Provence, registre coté CC 2, pièce C.)

ÉLÉGIES SUR DES RABBINS MARTYRS

COMPOSÉES PAR SAMUEL, FILS D'ASCHER HALÉVI

Le ms. n° 424 du fonds hébreu de la Bibliothèque nationale contient le *Tour Orah Hayyim*, copié en l'an 5188 de la création du monde (= 1428) par Menahem ben Israël pour R. Kalonymos Hakohen [1]. A la page 130 se trouvent des élégies que nous publions ici et qui déplorent la mort de rabbins, dont quelques-uns furent torturés. Le texte est difficile à lire, l'encre étant devenue très pâle, et nous avons dû souvent user de la loupe pour le déchiffrer. D'autre part, la censure italienne a effacé le nom de la ville où eut lieu la persécution et les noms des meurtriers. Nous n'avons pu déterminer en quelle circonstance les rabbins dont parlent ces élégies furent mis à mort. Il y aurait lieu de faire des recherches sur ce point.

A la fin du volume se trouve le petit poème suivant, écrit par la main de celui qui a copié le *Tour* :

מֶלֶך עולם	במצאו נעלם	חסדו ישלם	ממכון שבתו
נֹדבת רוחו	עם רב כחו	ישיב נדחו	של עדתו
חֶסדו אודה	כי הוא פודה	ענל מידו	ספר אותו
מַנחת קולמוס	לקלונימוס	כהן ענוס	בעל ביתו
מבני יעקב	מארץ עקוב	בשנת יעקוב [2]	בישועתו
יבלה שניו	עם כל בניו	נכד ניניו	כל משפחתו
המנחם לי	בן ישראל	שמחת גילי	לנחמתו

Plus loin en écriture Raschi se lisent les mots : עלה לחלקי בצלאל בכמ"ר שמשון מסראן ז"ל, et au haut de la colonne les mots שטר

[1] Le ms. est écrit sur papier. L'écriture est celle des Sephardim du Maroc, qui ressemble à l'écriture Raschi des Yéménites. Ce volume est relié en cuir rouge doré. Sur la couverture est imprimée une couronne dorée. Le format est in-quarto.

[2] En marge בשנת קס"ח.

מכירה, mais l'acte de vente a été effacé et il est impossible de le lire.

Le rédacteur du Catalogue de la Bibliothèque nationale cite des noms de martyrs qui ne figurent pas du tout dans les élégies, et il écrit : « L'auteur est rabbi Samuel fils du dernier rabbi Israël Lévi. » Au lieu d'Israël, c'est Ascher qu'il faut mettre.

Notons que les élégies ont des acrostiches alphabétiques, et que le morceau de la « consolation » indique par allusion le nom de l'auteur.

ISIDORE GOLDBLUM.

כתבתי הקינה בספר הזה
וכל שומעי יד לפה ישים

אקדש צום אקונן בצרה
על הגזרה אשר נגזרה
אויב ידו גברה — ואיך אנחם
נשפך דם נקיים בעברה

בעצת [המשמדים][1] שמו עלילת דברים
בעת הגברים[2] אמרו אהרוג אמותה דם חלליכם
גבה [לב][3] לפרת הבליעל להשקות כס רעל — ואיך אנחם
גאות היוצרים מה יפעל מוריד שאול ויעל

דודים זעקו מענויים ולא נענו
לא לנו ה' לא לנו
דרשו עלבון...[4] אשר דלקונו — ואיך אתנחם
ורשת זו טמן ללכדנו

הלא חטאת יהודים לו תמצאנה
בעתה אחישנה
האנשים והנשים שאננות ברנה — ואיך אנחם
הכזאת לנו תקרינה

וכל זאת לא שבו ויבלע
נטעו קו לקלע
ושמו אותות בו אות להביע — ואיך אנחם
כל שומעי ראש יניע

זכור ר"י מה היה
כל אלה בעיר...[5] נהיה

[1] Le mot המשמדים a été gratté au canif par le censeur italien, qui a mis son nom latin à la fin du ms., en l'an 1597.
[2] Au chant du coq, à l'aube.
[3] Le mot est effacé.
[4] Le nom du persécuteur est effacé.
[5] Le nom de la ville où les martyrs furent tués est effacé. Nous n'avons pu le lire ni à l'aide de la loupe ni à l'aide de réactifs.

הֶחְסַךְ קוֹל עוּגְבִי — וְאִיךְ אֶנְחַם
כִּי גָבַר יַד אוֹיְבִי

רַקּוּ בֶן גַּם אַב לְאַשׁ בְּשַׁאִיהּ — וְאִיךְ אֶנְחַם
עַל אֵלֶּה אֲנִי בוֹכִיהּ

חֲזִיתִי זֹאת מִדּוּעַ קִדְּמוּנִי בְּרָכִים
בְּיַד צַר רַצְפָּה בְּמַלְקָחַיִם
חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת בְּעָתוֹנִי וְרָפָה יָדַיִם — וְאִיךְ אֶנְחַם
אֵיךְ נוֹסְרוּ תְּמִימֵי לֵבָב וְנִקְיֵי כַפַּיִם

טֻבְּעוּ בְּיוֹן מְצוּלָה לְיוֹם וְיוֹמַיִם
כִּי הוּשְׁמוּ לְעַיִם
טֻפְּלוּ כּוֹלֵם לְהַאֲמִין שֶׁקֶר בְּלִי מְשָׁלִים — וְאִיךְ אֶנְחַם
וְהַהֲרִים יַהִיסוּ אֶל הַשָּׁמַיִם

יָהּ נָא הוּאִיל לִנְקוֹם
דַּם הַנְּקִיִּים ר׳ מֹשֶׁה וְר׳ שְׁמוּאֵל [1] — וְאִיךְ אֶנְחַם
אֲזִין לְסַנֵּיגֵךְ אֵל צְעָקַת לְחַץ עֲבָדֶיךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

לְהָמוֹת יָמִים יַהֲמִיוּן
וְדָשֵׁן בֵּיתְךָ יְרַוְיוּן
כֹּל הַיּוֹם מַחְשְׁבוֹתָם בְּכַלְיוֹן — וְאִיךְ אֶנְחַם
עַל עַמְּךָ הַמְּרוּדִים הָאֲבִיוֹן

לְלוּי אָמַרְתִּי תּוֹמִיךָ וְאוֹרֶיךָ [2]
אֵיךְ נִפְלֹת בְּיַד עָרִיךְ
לְעָנוּי וּמִפְּץ [3] נִמְסְרוּ אֲבִרֶיךָ — וְאִיךְ אֶנְחַם
וְהַצֶּבֶת [4] מְלוּבֶּנֶת [5] לְקָחוּ בְּשָׂרֶיךָ

מַה כֹּחִי וּמַה קִצִּי כִּי אֲאָרִיךְ יָמַי
הַאִם אֵין עֶזְרָתִי בִּי וְעַטֶּרֶת רֹאשִׁי
מֵבֹקֶר לְעֶרֶב הוֹכַחְתִּי — וְאִיךְ אֶנְחַם
בְּרֹשִׁי אֲמַסֶּה בְּדִמְעָתִי

נִקְטָה נַפְשִׁי וְלִבִּי [6]
עַל הַלּוּי ר׳ אֲשֶׁר אָבִי

[1] Je ne peux pas identifier les rabbins dont les noms sont donnés ici, ni dire à quelle époque ils furent tués.
[2] Allusion à Ascher Halévi, père de l'auteur.
[3] La torture.
[4] Des tenailles.
[5] « Chauffées à blanc ». Ce mot se trouve aussi dans les élégies du 9 d'Ab et dans le Mahzor de Yom Kippour à propos des dix martyrs.
[6] Ce vers commence au bout du folio 131 et au-dessus se trouvent les vers :

שאני ואדבר
ומלין אחבר
לחובר חבר...

Beaucoup de lignes ont été effacées avec intention. A première vue on pourrait croire que notre vers commence une secondaire élégie, mais c'est bien la suite de ce qui précède.

כמר ויחד בשרי וחשך תארי
כילון ממאיר ויכאיב עורי — יאיך אנצם
כי דלקוני עיר ומריא

עדינה אריע הרבו פצעי בהומיה
על ר׳ ישראל כן טוביה[1]
גם עליהם נקובה צבת מלבנת — יאיך אנחם
עש...[2] תרב אניה ואניה

פסו אמונים הושבת מ...[3]
מי אנוש כערכו
פני חמרמרו מני בכי — יאיך אנחם
ולשוני נדבק לחכי

צרה אל צרה
חיל כמבכירה
צמתו כקורה — יאיך אנחם
זו אל זו מצירה

קודר אלך ושברון מתנים
על ההורג אשר יוקם שבעתים
קהה תקהינה שינים — יאיך אנחם
כי משפטי כצהרים

רעים הנחמדים נמדדים
ראשם וגויתם לארץ נשמט לאחדים
ר׳ מאיר ואביגדור הידידים

שבו תמימים למנוחות
נשמתם יצאו כפרחות
שברון הלוחות...[4] פקדת — יאיר אנחם
אל אלהי הרוחות.

חמה.[5]

תנהל כצאן עלות ברכים כושלות — שמע אל תפלת יחיד יאביונים
תשמחם כעיפים בגלות — נקים נחמים ידידיים
תקרא כיום מועד עלות — לא לנצח תזיח לנים
אשר הקדימו נעשה לנשמע לפנים

[1] [illegible] de Jellinek et le נפשות צדיקים de Levisohn.
[2] [illegible]
[3] [illegible]
[4] [illegible] commence à la lettre ת. Dans la fin du poème j'ai trouvé le [illegible], mais pas d'une manière exacte, dans le commencement [illegible] תקרא שמאל בן אשר הלוי חזק יאבץ. Les lettres [illegible] ne sont ni ponctuées ni agrandies dans le manuscrit.

מעין ישועתיך תשלחנה ועמך לראש תשימנה
עבדיך ימצאו חנינה ידך מחץ תרפנה
השב משען ומשענה חזק קרית מלך דוד חנה
כי בא מועד עת לחננה אשר שכנו שם בנות יענה
לציון עירך תביאנו ברינה ואמצנה כבראשנה
ועצמותנו כדשא תפרחנה הלבן חטאנו כשלג וכשושנה

ואז אנחם!

Seconde élégie [1].

ידיו אבן וגם חנית נחמד גם נעים
זרע קדש להשבית איש... [2]
יום יום הוכיפו טענת שדית נמסר ביד מתנקם
ובענוי רב אכזרית ואני [ועמי] חטאים
כפרים גם נרדים סילון ממאיר מכאיב בשרי
רבי אשר ור' טאול הידידים סמר בשרי חשך [תארי] [3]
כעץ השדה נתנו ליקדים כי [גבר] יד אויבי
השכחי לאיד גם חרים על אבי ר' [אשר] הלוי
לשכך אל עליון פצעים הרבו ב...
נקום דמם בכליון גם [בצבת] מלובנת עשויה
לצורריהם גאולה תגאלון פניו לא נשתנו כגפן פוריה
כי בני ביתך ירויון [אנחנו ליה] ועינינו ליה
מבליגיתי עלי יגון צבת מלובנת עשויה
על אדם כאשר והגון על ר' ישראל וטוביה
וכהמות ימים אנחתי יהמיון צורפו לשלהבת יה
כי גדול שברי כציון ותרב תאניה ואניה [4]

[1] La seconde élégie est écrite par la même main que la première. Le papier a été déchiré et les morceaux ont été recollés par le relieur, qui a mis le texte à l'envers, ne sachant pas lire l'hébreu. Quelques lettres ont été déchirées et manquent. Le poème est écrit sur une feuille de garde. Les lettres א à ט manquent dans le manuscrit.

[2] Effacé par le censeur, qui a oublié de raturer, p. 268, la phrase : ועל כן נוהגין באשכנז מי שאינו נזהר מפת של גויים בכל השנה בעשרת ימי תשובה נזהר.

[3] Répétition des mots de la 1re élégie.

[4] Les lettres ק à ת manquent dans le ms.

BIBLIOGRAPHIE

Begley (Walter). **Biblia Cabalistica or the Cabalistic Bible** showing how the various numerical cabalas have been curiously applied to the holy scriptures, with numerous textual examples ranging from Genesis to the Apocalyse, and collected from books of the greatest rarity, for the most part not in the British Museum or any public library in Great Britain. With introduction, appendix of curios and bibliography. Londres, David Nutt, 1903.

Depuis que la politique opère sur les masses, la science s'inspire, elle aussi, de tendances démocratiques. Elle ne méprise plus les petites gens, elle met, au contraire, en lumière leurs croyances et leur vie, pour les faire entrer dans le cercle de ses considérations. Le « peuple » est étudié dans toutes les manifestations de sa vie, et le folk-lore a déjà recueilli dans ce but une masse énorme de matériaux, sans avoir, si l'on peut dire, étanché sa soif. On déterre le présent et le passé; tout ce qui paraissait enfoui pour toujours sous les décombres des siècles reparaît au jour. C'est à cette recherche acharnée du « populaire » que la littérature mystique doit sa résurrection, et surtout la branche « pratique » de cette littérature, celle qui a toujours été goûtée par le peuple et qui l'est encore aujourd'hui à un degré que ne soupçonnent pas les profanes. On tient la mystique, la cabbale, la superstition et la magie comme entièrement vaincues et on croit pouvoir, sans danger pour la religion et la morale, leur lâcher de nouveau la bride.

L'intérêt prédominant qui s'attache à ce côté sombre de la croyance et de la pensée a remis à la lumière du jour mainte œuvre qu'on aurait mieux fait de laisser enfouie dans la nuit d'un oubli bien mérité. En particulier, la superstition « savante» sous ses différents aspects, qui ne peut servir à caractériser qu'un cercle restreint d'individus et non le peuple, n'est pas toujours digne des honneurs de la compilation et de l'impression. Il faut faire une exception, croyons-nous, pour l'ouvrage qu'annoncent ces lignes et qui donne un choix de superstitions savantes, puisées dans des opuscules aujourd'hui disparus ou devenus tout à fait rares.

Au point de vue de la littérature juive, la « Biblia Cabalistica » peut revendiquer un intérêt tout particulier, car il y est question essentiellement des procédés bien connus de la Guematria, qui sont encore aujourd'hui en vogue. Nous ne voulons pas parler, cela va sans dire, des indications de dates d'impression que l'on trouve au frontispice des livres et qui ont déjà donné tant de mal aux mauvais calculateurs, mais des Guematrias qui, aujourd'hui encore, sont élucubrées dans les cercles des Hassidim et dans ceux qui sont soumis à leur influence. (En passant, je demanderai quel est le premier ouvrage dont la date d'impression est exprimée par les lettres d'un passage biblique ? Ce qu'on nomme le פרט provient, à ce qu'il me semble, tant à cause de la dénomination qu'à cause de la signification du mot, de l'habitude d'indiquer une date par les lettres d'un passage de l'Ecriture. Le « Perat » est un vestige des superstitions cabbalistiques et un exemple intéressant de la métamorphose des notions superstitieuses. — Une autre question serait de savoir à quelle époque remonte, en général, l'usage d'exprimer une date par les lettres d'un verset. Sans doute, déjà le Talmud *Guittin*, 88 *a* et *b*, interprète le mot ונרשנתם (Deut., IV, 25) par 852 années, mais je ne connais pas de passage du Talmud ou du Midrasch où une date soit exprimée au moyen de la Guematria. La littérature des Gueonim n'offre pas non plus, à ma connaissance, d'exemple de ce genre d'indication.)

Pour en revenir à notre sujet, je remarque que l'idée même de la Guematria paraît être d'origine exotique. Je sais bien qu'on a tenté d'en découvrir des traces déjà dans la Bible (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenchaft*, 1896, p. 122); mais le nom de Guematria montre à lui seul qu'il y a environ 1900 ans les Juifs ont emprunté cette méthode herméneutique à des conceptions étrangères. Si les écrivains bibliques avaient déjà connu ces jeux de nombres à l'aide des lettres de l'alphabet, on n'aurait pas manqué de créer, jusqu'à la plus belle époque de la Tradition, c'est-à-dire jusque vers l'époque de Jésus, un terme hébreu servant à les désigner. Le rôle si peu important que joue la Guematria chez les Tannaïtes milite également contre l'antiquité de cette méthode d'interprétation. Il ne faut pas oublier que les anciens ne connaissaient pas de chiffres proprement dits, mais qu'ils se servaient à cet effet des lettres de l'alphabet. L'image d'un mot éveillait donc aussitôt dans leur esprit l'image du nombre. Que si, à l'époque de R. Aquiba, lequel interprétait les moindres petits traits, la Guematria comptait déjà cinq siècles et plus d'existence, ce docteur n'aurait pas pu résister à la tentation d'employer ce procédé si séduisant et qu'on pouvait utiliser à toutes fins. La Guematria ne figure pas encore au nombre des sept et des treize règles de Hillel et d'Ismaël, elle apparaît pour la première fois comme règle fixe dans les trente-deux règles d'Eliézer b. Yosé Haguelili Ce Tannaïte de la deuxième moitié du IIe siècle connaît aussi comme règle particulière le « Notarikon », mot qui vient du latin *nota-*

rius. Ces faits confirment l'hypothèse déjà rendue vraisemblable par le nom de Guematria, à savoir que ce procédé serait venu aux Juifs des cercles hellénistiques; de quels cercles hellénistiques et par quelle voie, c'est à la vérité ce que j'ignore. Néanmoins je trouve remarquable ce que dit Begley, p. 6 : « La philosophie des anciens était grandement géométrique. On rapporte le mot de Platon que Dieu lui-même fait de la géométrie (γεωμετρεῖ), et c'était la marque du sage de comprendre les mystères hiérophantiques et autres et de les mettre en circulation (παραδοῦναι)[1]. » La Guematria jouait déjà un rôle chez les Gnostiques du IIe siècle après Jesus-Christ.

Si, en ce qui concerne l'Ancien Testament, nous ne pouvons pas accorder à Begley qu'on trouve dans la Bible un « résidu honnête » de Guematrias secrètes, il a raison du moins quand il appuie sur les combinaisons mystico-numériques du livre de Daniel. Il en est tout autrement du Nouveau Testament, qui date de l'époque des Tannaïtes, lesquels opéraient déjà avec des Guematrias. D'ailleurs une influence non-juive peut s'être fait sentir également. Begley appelle l'Apocalypse de Jean « cryptographique, cabbalistique et ésotérique (p. 7) ».

Un exemple curieux nous est fourni par l'épître apocryphe de Barnabé, ch. IX : Les 318 hommes avec lesquels Abraham battit les quatre rois (Gen., XIV, 14) doivent, d'après Bar-Kappara (première moitié du IIIe siècle), être identifiés avec Eliézer, le serviteur d'Abraham, car le mot אליעזר a numériquement la valeur de 318 (*Genèse rabba*, ch. XLIII, cf. *Pesikta r.*, 94 *b* dans l'édition Friedmann). L'épître de Barnabé donne une combinaison plus ingénieuse. Il décompose d'abord 318 en 18 + 300, 18 signifiant IH (ΧΟΥΣ) et 300 signifiant T, dont la forme est celle d'une croix. L'auteur est très fier de cette explication, car il dit : « Jamais personne n'a appris de moi un mot plus vrai que celui-là, mais je sais que vous en êtes dignes » (Begley, p. 9). — Le nombre 666 est célèbre : L'Apocalypse de Jean parle à la fin du chap. XIII du « nom de la bête ou du chiffre de son nom. C'est ici la sagesse. Que celui qui a de l'intelligence calcule le nombre de la bête, car c'est le nombre d'un homme et son chiffre est 666[2] ».

Cependant la question de savoir à quelle source ont puisé les écrits latins utilisés par Begley est indépendante de la réponse qu'on fera à la question soulevée par nous touchant l'origine de l'emploi de la valeur numérique des lettres dans des vues mystiques ou exégétiques. Nous dirons tout de suite que les Guematrias qui s'y trouvent sont dues à une influence juive. En tête des ouvrages extraits par Begley se trouve un opuscule bien singulier écrit par un Juif

[1] Cf. sur la Guematria et les mélogrammes, Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e édition, p. 358.

[2] On sait aujourd'hui qu'en additionnant les valeurs numériques des lettres hébraïques formant le nom de Néron César (נרון קסר) on obtient exactement le nombre 666.

baptisé. Il porte le titre suivant : « Mysterium novum | Ein new herzlich und gründtlich beweisz nach der He | breer Cabala dasz œigentlich der Name und | Titel desz Herrn IESV CHRISTI Gottes | Son in den fürnembsten Propheceyungen von | Messia, verdeckt in denn Hebraischen | Büchstaben bedentent ist. | Gestellt durch | Elchanan Paulum von Prag. | welcher zuvor bey den Iuden ist ein fürnehmer hochgelehrter Rabi | gewesen, und geheissen Rabi | Elchanan, sich aber in den Namen Jesu Christi Tauffen | lassen im waren Christlichen Glauben, in | Polen in der Stadt Chellim | Sampt einer ernstlichen Vermannung des Authores an alle Juden. | Mit Röm. Kay. Mt., etc. Gnad und Privilegien | Gedruckt zu Wienn in Oesterreich, bey | Michael Apffel zum grünen Röszle in der Schuelstrassen. Anno MDLXXXII (in-4, 88 pp.)

La Cabbale latine s'est épanouie, d'après Begley, vers 1530-1550. Dans la seconde moitié du XVIe siècle on crut avoir trouvé dans le Zohar la pierre philosophale. Ce ne furent pas seulement des Juifs, mais aussi des humanistes et des théologiens chrétiens qui se laissèrent berner par la Cabbale et ses annexes, où la Guematria ne tient pas la dernière place. Elle leur offrait notamment, ne fût-ce que par son contenu en partie mystique, un moyen favorable de démontrer le dogme de la Trinité, et la preuve était singulièrement facilitée par l'interprétation numérique des caractères de l'alphabet hébreu. Des Juifs baptisés retrouvaient la Trinité et Jésus dans tous les versets, au choix. Dans les bibliothèques de l'Europe dorment des ouvrages entiers de convertis juifs, où la divinité de Jésus et la vérité du christianisme sont établies au moyen d'élucubrations cabbalistiques. La cabbale et ses représentants christiano-juifs acquirent ainsi de l'autorité et trouvèrent, chez les moines et dans d'autres cercles lettrés ou illettrés, des imitateurs qui transportèrent la Guematria dans l'Ancien et le Nouveau Testament latin. Mais les maîtres du genre restèrent encore, au XVIIe et au XVIIIe siècles, les Juifs convertis qui avaient appris cet art de leurs docteurs juifs, sans atteindre, il est vrai, leurs modèles. A côté de la mystique arithmétique il y eut d'autres espèces de jeux numériques, et Begley nous promet encore une Biblia anagrammatica (p. II), de même qu'il connaît une Biblia paragrammatica (p. 15).

Les échantillons que notre auteur nous donne ne manquent pas d'humour. Je n'en citerai ici qu'un exemple, auquel je mettrai en parallèle un autre, tiré d'un ouvrage intitulé ספר ראביה (Ofen, 1837) et qui est une critique des *Gottesdienstliche Vorträge* de Zunz. La différence entre les deux exemples consiste en ce que le premier est pris au sérieux, tandis que le second est donné par l'auteur comme une parodie des Guematrias et des métagrammes que Rappoport avait cru découvrir dans les poésies liturgiques de Kalir et qui ont été acceptées et augmentées. Les fantaisies dont nous parlons sont ainsi conçues :

I.

Actes des Apôtres, II, 36.		Per cab. Trig.	
So wisse	909	Der	178
nun das	574	Wolehrenveste	1349
gantze Hauss	853	Volachtbare	837
Israël	451	und	311
Gewiss	440	Hochgelehrte	701
dass Gott	695	Herr	357
diesen Jesum	666	Johann Jacob	529
den ihr	350	Schudt	623
gekreuzigt	1054	des	196
habt	230	Gymnasii	735
zu einem	754	zu Franckfurt	1411
Herrn u. Christ	1360	hochverdienter	1080
gemacht hat	581	Conrector	824
	9167		9167

J.-F. Riederer (Nuremberg, 1719).

II. De *Rabia*, p. 19 *b*.

אנסיכה מלכי לעניו בהתהלכי אומצו בהמליכי
טעולה לדעתם כמסבר
אני אלעזר בירבי יעקב קיליר 1164
עולה מבש
אני טלמה יהודה ליב הכהן ראפאפורט 1164
אני ליפמאן דאקטיר צוכן מברלין 1164
הקטן משה הלוי למיא מדפיס בפראג 1164

Celui qui voudrait se faire une idée exacte de la folie systématique des combinaisons de Guematrias n'a qu'à lire l'ouvrage מדרש תלפיות publié à Czernowitz en 1860 avec l'approbation admirative de J.-S. Nathanson, le célèbre talmudiste de Lemberg. On y opère, p. 111 et s., avec le nombre 576.000.000. Grâce à différents tours de calcul on y montre que les noms complets des trois lettres formant le mot אמת donnent chacun 576.000.000. Ce nombre est ensuite mis en rapport avec l'arche de Noé et le camp d'Israël.

Ces jeux de nombres étaient déjà naturellement en vogue avant l'intrusion de la Néo-Cabale : le mot ἀμήν était rendu par Koppa-Théta = 99, qui en est la valeur numérique. Au sujet d'un signe intéressant, la croix accompagnée de la lettre grecque P, M. Clermont-Ganneau a fait tout récemment une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (25 septembre 1903), et il a montré que le P fait allusion au nom d'Hélène, parce que la valeur numérique des lettres de ce mot égale 100 (*Revue critique*, t. XXXVII, 280; cf. aussi [illegible] *Zeitschrift*, t. II (1903), p. 140).

Notre auteur insiste surtout sur le Nouveau-Testament. Il traite pp. 27-54 de l'Ancien Testament, pp. 57-63 des Apocryphes, pp. 67-112 du Nouveau-Testament. Il donne ensuite une liste des nombres célèbres : 153, 666, 2300, 1290, 1335, 2625.

Ajoutons quelques observations de détail. P. 14, il faut lire, au lieu de 300 : השטן (= 364). Sur la mystique triagonale, cf. aussi mon *Altjüdisches Zauberwesen*, 142-144. Le livre de la *Sapience* dit XI, 20 (dans Begley, p. 12) : Tout est mesure, nombre et poids. Il est remarquable qu'on trouve les mots מדה משקל ומנין employés dans ce même ordre, dans la Halacha et ailleurs. Ainsi pour les créances, le serment n'est imposé que si la créance est indiquée par une mesure, un poids ou un nombre (*Schebouot*, 42 *b*). Ce qui montre combien cette pseudo-science était populaire, c'est le double fait qu'elle comptait parmi ses illustres adeptes un cardinal hongrois, et qu'elle inspire l'ouvrage composé par un pauvre juif et intitulé : *Die geheime Offenbarung des Königl Propheten, welcher in seinem* 21 *Psalm die Preussische Krönung verkündiget, entdeket von Simon Wolff Brandes Schutz-Juden in Berlin*, Berlin, 1701, in-8 (Begley, p. 157).

LUDWIG BLAU.

Budapest, 29 octobre 1903.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLVI, p. 274, l. 8. — Au lieu de « Mannheim », lire : Heidelberg, et l. 30, au lieu de Mergentheim, lire Merchingen. — *M. Kayserling.*

T. XLVII, p. 57. — Le sens des termes de l'acte est clair : Esther et son époux En Maïmon vendent à En Astrug Schalem toutes leurs maisons et fermes, במדינה זי בשכונת ישראל, c'est-à-dire à Gérone dans le quartier juif (שכונה est le terme ordinaire pour quartier, voir, par exemple, Neubauer, *Kreuzzugsberichte*, p. 31, l. 4, 15, 16). De l'acte I, dont le début manque, il résulte qu'il existait un procès dirigé contre les propriétaires primitifs du bien à cause d'une somme de 44 livres ?) et que ce procès, après la vente du bien, passa au nouveau propriétaire En-Astrug Schalem. Les premiers possesseurs s'engagent à payer sur toute leur fortune tous les frais du procès et les obligations qu'il pourrait comporter. Quelle que soit la juridiction que choisisse En-Astrug, quelque déclaration qu'il fasse lui ou son représentant, quelque avocat qu'il prenne, Esther et son époux se disent consentants et acceptent les mesures prises pour la conduite et les frais du procès, contre l'adversaire (אתי עורר, début du texte I). — P. 57, l. 4 d'en bas, il faut lire שישכיר, au lieu de שישבור, comme il y a à la ligne 1 שכרת. Il est question du choix d'un avocat contre le עורר. La fin du texte I (ce document va jusqu'à לראה ולזכות) indique tous les passages qui ont été intercalés après coup entre les lignes (דבריו חיצו). (L'un d'eux est la ligne 1 du document, les autres passages se trouvent dans les morceaux qui manquent.) Le mot qui a paru difficile, דעל הגרד, signifie que le passage en question a été écrit dans le document sur du papier (ou parchemin) gratté. D'ordinaire on se sert pour cela du terme דעל הנחק. Les passages écrits entre les lignes, de même que les mots écrits sur un endroit gratté, sont en règle expressément notés — pour éviter les falsifications — à la fin avant les mots והכל שריר וקיים. — P. 59, l. 16 d'en bas, M. Schwab remarque que *neuf* mots sont au-dessus de la ligne 1 ; c'est ce qui est indiqué expressément par דבריו חיצו. Les mots ארבעים יארבעה ליטרין מנתן בדמי הארבעים כדי, qui sont écrits à un endroit gratté me paraissent désigner l'objet du procès. Le mot qui devait se trouver après כדי est peut-être מנין. Les mots דינרין ואחד דינרין ישלמה יג' deviennent clairs. Ce sont des mots qui ont été ajoutés après coup entre les lignes et dont nous ne comprenons pas le sens, parce que le contexte nous fait défaut. — *Perpès.*

Même article. — Les mots דעל הגרד (p. 60) se rapportent aux mots écrits sur un endroit gratté. On remarque à la fin du texte que les mots מאותו ארבעים, etc. se trouvent sur un endroit gratté, de même qu'on a noté auparavant que les mots דינרין ? יאחד, etc., se trouvent בדבר חיצו, c'est-à-dire ont été ajoutés après coup entre les lignes. Sur cette expression voir *Ketoubot*, 69 *a*, l. 2 ; cf. *Revue*, t. IV, p. 232, note 6 ; X, p. 111, 115, 118, 121, etc. — *Lazarus Stein.*

Ibid., p. 124. — La gravure publiée par M. M. est reproduite déjà par A. Kohut, *Geschichte der deutschen Juden, ein Hausbuch für jüdische Familie*. Berlin, Deutscher Verlag (1898), p. 292. — *P. Hildenfinger.*

Elle figure aussi dans George Liebe, *Das Judenthum*, Leipzig, 1903. — *E. Meyerson.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Un épisode de l'histoire des Juifs de Perse..... 262
CRÉMIEUX (Ad.). Les Juifs de Marseille au moyen âge (*fin*). 62 et 243
EPPENSTEIN (S.). Recherches sur les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe chez les exégètes du nord de la France..... 47
GINSBURGER (Ernest). Les Juifs de Frauenberg..... 87
GINSBURGER (Moïse et Ernest). Contributions à l'histoire des Juifs d'Alsace pendant la Terreur..... 283
GOLDZIHER (I.). Mélanges judéo-arabes (*suite*)..... 41 et 179
GUNZBURG (David de). Le nom d'Abraham..... 7
HILDENFINGER (Paul). I. La figure de la synagogue dans l'art du moyen âge..... 187
II. Documents relatifs aux Juifs d'Arles..... 221
KRAUSS (Samuel). Les préceptes des Noachides..... 32
LÉVI (Israël). I. Un problème de paléographie hébraïque..... 1
II. Notes sur les jeûnes chez les Juifs..... 161
III. Un recueil de contes juifs inédits (*fin*)..... 205
IV. Une consultation inédite sur l'intercession des vivants en faveur des morts..... 241
LIBER (M.). Gloses arabes dans Raschi..... 197
MARMIER (Général G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (*suite*)..... 23
REINACH (Théodore). « Mon nom est Légion »..... 172
SCHWAB (Moïse). Un acte de vente hébreu du XIVe siècle..... 57

NOTES ET MÉLANGES.

GINSBURGER (M.). I. Les Juifs de Villingen..... 125
II. La famille Schweich..... 128
GOLDBLUM (Isidore). Elégies sur des rabbins martyrs, composées par Samuel, fils d'Ascher Halévi..... 307

KAYSERLING (M.). Une ancienne Bible hébraïque..... 131
LÉVI (Israël). Un acte hébreu de fiançailles de l'année 1049..... 300
MARREL (E.). Un document sur les Juifs de Saint-Remy de Provence..... 301
MEYERSON (E.-D.). Le sac du Ghetto de Francfort en 1614..... 123

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Zehn Schriften des R. Josef Ibn Kaspi hrsg. von I. LAST..... 147
BLAU (L.). Biblia Cabalistica or the Cabalistic Bible, par Walter BEGLEY..... 312
CHAJES (H.-P.). Midraschische Auslegungen zum ersten Buche Mosis, von Salomon BUBER..... 154
POZNANSKI (S.). Festschrift zum 70 Geburtstage A. Berliner's... 133
WEILL (Julien). I. Gazali, par CARRA DE VAUX..... 155
II. La renaissance de la littérature hébraïque, par N. SLOUSCHZ..... 157
Additions et rectifications..... 318
Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

REINACH (Salomon). La prétendue race juive..... 1

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LA PRÉTENDUE RACE JUIVE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 6 DÉCEMBRE 1903

PAR M. SALOMON REINACH,
Membre de l'Institut.

Si l'idée qu'éveille le mot de *race* est vague, obscure et contestée, l'origine du mot lui-même n'est pas plus sûrement établie. On a voulu d'abord y reconnaître le latin *radix*, ou plutôt *radicem*, signifiant racine; mais *radicem* aurait donné, en français, *rais* et n'aurait jamais donné *razza* en italien. Diez avait pensé à un mot haut-allemand, *reiza*, signifiant « ligne »; race serait donc synonyme de *lignée*. Mais l'*a* de la première syllabe, dans *razza*, *race*, fait encore difficulté. Suivant une seconde hypothèse, *razza* dériverait d'un autre mot germanique, *raki*, signifiant chien, d'où *race* et *racaille*. Une racaille était, à proprement parler, une famille de chiens, une meute, correspondant, par suite, au mot canaille (*canaglia*), qui signifie aussi, à l'origine, une troupe de chiens. En italien, *razza di cane* est encore employé comme terme d'injure, de même que *kelb ben kelb*, « chien, fils de chien », en arabe, *canaille* et *racaille* en français.

Si cette dernière étymologie, qui présente une certaine vraisemblance — car les mots *race* et *racaille* doivent certainement être expliqués de même — mérite la préférence, il est très intéressant de constater que l'origine même du mot *race* en limiterait strictement l'emploi à une variété d'animaux domestiques, variété dont les

caractères, constituant un type, sont préservés de la dégradation et du mélange par la sélection artificielle. Prenez des chiens terriers ou des levriers, qui, sous la surveillance de l'homme, se croisent seulement avec des terriers ou des levriers et rendez leur la liberté de s'unir à d'autres individus de leur espèce : au bout de peu de temps, vous n'aurez plus ni levriers ni terriers, mais des chiens de rues, c'est-à-dire que les caractères permanents constituant la race auront disparu par l'effet de mélanges ou de métissages. Toute race domestique a la tendance de revenir à un certain type plus général, qui est celui de l'espèce; les seuls moyens de combattre cette tendance sont l'isolement et la sélection artificielle. Comme l'a écrit un des chefs de l'école anthropologique française, M. Topinard : « Aucune barrière physiologique ne défend les races contre la dislocation [1]. »

Ce qui est vrai des races d'animaux domestiques l'est également des races de plantes cultivées, que l'on appelle improprement des espèces. M. Topinard a souvent insisté sur ce fait, d'ailleurs bien connu, mais qu'il est indispensable de rappeler ici : « Les horticulteurs disent que les types qu'ils créent, en pratiquant la fécondation et en veillant aux conditions des milieux, dégénèrent et disparaissent dès qu'ils ne s'en occupent plus. La tendance naturelle n'est pas à la fixation des types, mais à leur désagrégation [2]. »

Une remarque essentielle, due encore à M. Topinard, c'est que le mot de *race* est à peine employé par les naturalistes lorsqu'ils parlent des animaux et des plantes sauvages. Ils préfèrent celui de *variété*, qui laisse en suspens la question de permanence, condition *sine quâ non* de la race. En revanche, les naturalistes n'ont aucun scrupule à employer le mot *race* quand il s'agit d'animaux et de plantes domestiques, c'est-à-dire dans les cas où, au sein de l'espèce, la reproduction des individus n'est pas abandonnée au hasard.

Est-il permis, étant donné ce qui précède, d'appliquer le mot de *race* à telle ou telle subdivision de l'espèce humaine? Peut-on parler d'une race française, d'une race slave, d'une race juive? La plu-

[1] *L'Anthropologie*, 1898, p. 643.

[2] *Congrès anthropologique de Moscou*, p. 108.

part des anthropologistes, à l'heure actuelle, ne sont pas de cet avis. Ils pensent que le mot de race devrait être réservé aux types généraux que l'analyse nous fait découvrir dans les principales branches de l'humanité et qu'il faudrait y renoncer pour tous les types de troisième et de quatrième ordre que nous créons par une vue de l'esprit, sans base et sans critérium scientifique. « La race, dit nettement M. Topinard, n'existe pas dans l'espèce humaine, lorsqu'on va plus loin que les types généraux[1]. »

Quels sont ces types généraux? Là-dessus, tout le monde est d'accord : ce sont les blancs d'Europe, les jaunes d'Asie, les rouges d'Amérique, les noirs d'Afrique et d'Océanie. L'origine de ces types nous est complètement inconnue, mais nous en constatons à la fois l'existence et la perpétuité. Un nègre d'Afrique ressemble aux nègres représentés sur les monuments égyptiens d'il y a quatre mille ans; un Chinois d'aujourd'hui ressemble à ceux que vit Marco Polo au XIIIe siècle. Malgré les différences individuelles et celles qui subsistent entre les différents groupes de blancs, de noirs, de rouges et de jaunes, ces quatre grandes divisions de l'espèce humaine offrent chacune, en dehors même de la couleur, des caractères qui peuvent être définis et rigoureusement constatés. D'autre part, ce sont des variétés ou des races, mais non des espèces; l'espèce humaine, quelle qu'en soit l'origine, est une. Cela ressort d'un fait expérimental, la fécondité des unions entre individus de tout pays et de toute couleur. Par des raisons physiologiques encore très obscures, l'infécondité est comme le mur qui limite les espèces, qui trace entre elles une ligne infranchissable de démarcation. A l'intérieur de chaque espèce, comme nous l'avons vu, la tendance naturelle est vers la fusion et le mélange; cette tendance est contre-balancée par des conditions géographiques, des préjugés sociaux et religieux; mais elle existe et a déjà produit des résultats appréciables, comme en témoignent les mulâtres et les métis.

Non seulement les naturalistes n'ont jamais pu définir ce que l'on appelle communément la race germanique, la race slave, la race française, mais ils sont presque unanimement d'accord pour

[1] *L'Anthropologie*, 1896, p. 480.

proscrire de pareilles alliances de mots. C'est pourtant au nom des prétendus droits de la race germanique que la France a été mutilée en 1871, et cette conception absurde, injustifiable aux yeux de la science, a été exploitée contre nous par des politiques, servis quelquefois par des savants aveuglés[1]. Dès le lendemain du traité de Francfort, l'anthropologiste Hovelacque protestait contre cet abus d'idées fausses et vagues, mises au service de l'esprit de conquête et d'oppression. « Le sang germanique! autant parler d'un sang latin ou d'un sang slave! Jamais la confusion des langues et des races n'a été poussée si loin. C'est une fiction presque puérile que celle d'une race germanique, d'un sang germanique, tout aussi bien que celle d'une race française, d'une race espagnole, d'une race italienne, d'une race slave... Cette race française, est-ce le Gascon, le Savoyard ou le Lorrain? Cette race slave, est-ce le Russe, le Tchèque ou le Slovène? Encore une fois, fiction que tout cela! »

Et, dans le même ouvrage, Hovelacque écrivait encore ces belles lignes : « Ce n'est point pour tout le mal qu'elle nous a fait que nous prétendons condamner la théorie des races : nous eût-elle été plus funeste encore, nous ne la regarderions pas comme plus détestable. Mais elle prétend s'appuyer sur une série de conceptions scientifiques avec lesquelles, bien au contraire, elle se trouve en contradiction flagrante. »

Ces mots d'Hovelacque, Messieurs, les Israélites pourraient les répéter et les prendre à leur compte. Oui, la théorie fausse et absurde des races nous a fait et nous fait encore du mal; elle est exploitée contre nous en toute occasion, dans les entretiens, dans les journaux, au théâtre; mais nous fût-elle mille fois plus funeste encore, je dirais, moi, que je l'adopterais tout le premier, que je contribuerais même à la répandre, si elle était scientifiquement recevable, et que je la repousse avec dédain, parce qu'elle est stupide.

C'est dans l'Allemagne victorieuse de 1871 que cette théorie a trouvé le plus d'adeptes, qu'elle est devenue presque un dogme dans l'enseignement; il s'en est suivi une explosion d'antisémitisme, à laquelle M. de Bismarck, grand apôtre du *furor teutonicus*, ne fut

[1] Voir G. Hervé, *La question d'Alsace et l'argument scientifique*, dans la Revue de l'École d'anthropologie, 1892, p. 28 sq.

pas étranger, qu'il encouragea même, parce qu'il redoutait les tendances libérales des Israélites allemands. Quinze ans après, il se trouvait en France des hommes, soi-disant meilleurs Français que leurs compatriotes, pour ramasser cette lourde erreur germanique et s'en faire une arme contre une partie de leurs concitoyens. La même théorie frauduleuse qui a justifié la conquête de l'Alsace a été l'inspiratrice de l'antisémitisme français ; je me hâte d'ajouter que les anthropologistes de notre pays, ceux qui font honneur à la science, se sont montrés également rebelles à la théorie des races, soit qu'elle fût invoquée pour donner une apparence de droit à la violence, soit qu'elle eût pour but, à l'égard de citoyens français, de substituer le régime d'exception à celui du droit.

En vérité, la théorie des races n'est due ni aux anthropolologistes, ni aux naturalistes, mais aux linguistes et aux historiens. Les linguistes, d'abord, ont été victimes d'une illusion. Quand on reconnut, au commencement du XIXe siècle, que les langues de la plupart des peuples civilisés de l'Europe et de l'Asie se classaient en deux grands groupes, les langues apparentées au sanscrit et les langues apparentées à l'hébreu, on en conclut précipitamment que les hommes qui parlaient ces langues appartenaient aussi à deux groupes, à deux races, que l'on appela, l'une aryenne — à cause des *Aryas* de l'Inde, — l'autre sémitique, à cause de la légende biblique qui donne pour ancêtre aux Hébreux et à d'autres peuples d'Asie le fils du patriarche Noé, Sem. Pendant longtemps, on parla des Aryens et des Sémites comme de grandes familles dont chacune se réclamait d'un ancêtre distinct — quelque chose comme les Montaigu et les Capulet. Il suffit d'un peu de réflexion pour reconnaître le sophisme. Un nègre qui parle anglais aux États-Unis n'appartient cependant pas à la variété blanche de l'espèce humaine ; la langue n'est pas un caractère physique, mais une chose enseignée et acquise ; il y a folie de vouloir conclure, de la langue que parle un homme, à sa descendance physique. Max Müller et Renan, qui, dans leur jeunesse, avaient partagé et propagé l'erreur commune, n'ont pas hésité, quand ils ont vu la vérité, à y revenir. « Parlez, disait Max Müller, d'un vocabulaire sémitique, d'une syntaxe aryenne, ou parlez-nous d'un groupe d'hommes aux cheveux

crêpus ou à la peau noire; vous exprimez des idées claires, on vous comprendra. Mais si vous parlez d'un vocabulaire à cheveux crêpus ou d'une syntaxe noire, on vous comprendra aussi peu que si vous parlez d'une race sémitique ou d'une race aryenne [1]. » C'était très juste, mais un peu tardif. M. Bérard nous disait, il y a quinze jours, que l'opinion publique, dont l'éducation est faite par la presse et les romans, retardait généralement d'un demi-siècle sur l'état de la science; il faut donc encore attendre avant que les gens du monde et les journalistes cessent de parler des Aryens et des Sémites, de mettre en opposition les qualités ou les défauts des Sémites et des Aryens.

Les historiens emboîtèrent d'abord le pas aux linguistes. Ils trouvaient sur leur chemin des peuples, des collectivités ethniques, qui s'appelaient, par exemple, les Hébreux, les Grecs, les Gaulois. Les Hébreux parlaient une langue sémitique, apparentée à l'arabe, à l'assyrien, au syriaque; on en fit des Sémites. Les Grecs et les Gaulois parlaient des langues aryennes, apparentées au sanscrit, au persan, au latin; on en fit des Aryens. De là, il n'y avait qu'un pas à franchir pour introduire dans l'histoire une race gauloise, une race juive, une race hellénique. Le sophisme, vous le voyez, était double : d'une part, on concluait de la communauté de langue à la communauté de la descendance physique; d'autre part, on constituait des groupes anthropologiques, désignés abusivement par le nom de races, sur le modèle de groupes politiques ou religieux. Est-il nécessaire d'avertir qu'un groupement politique ne présuppose pas l'unité d'origine? L'histoire elle-même ne nous montre-t-elle pas une succession d'empires, ceux des Égyptiens, des Assyriens, d'Alexandre, d'Auguste, de Charlemagne, des Arabes, qui réunirent en un corps politique plus ou moins stable des peuples qui ne parlaient pas les mêmes langues et dont les origines respectives, au point de vue de la descendance physique, nous sont absolument inconnues?

Aujourd'hui, un savant qui se respecte parle des Hébreux, des

[1] C'est le sens, mais non la traduction littérale, d'un passage célèbre d'un des derniers ouvrages de Max Müller, *Biographies of words and the home of the Aryas*, Londres, 1888.

Grecs, des Gaulois, mais il ne dit pas la race hébraïque ou juive, la race grecque, la race gauloise. « Alléguer les notions de races, écrit l'abbé Houtin, disserter sur leurs qualités d'attraction et de répulsion, c'est ordinairement expliquer les problèmes historiques par des mots auxquels ne correspond aucune réalité [1]. » On remplirait des pages avec des citations de ce genre, empruntées à nos meilleurs historiens. Malheureusement, comme je vous l'ai déjà dit, les savants bien informés sont toujours en avance sur leur temps, et le public continue longtemps à vivre sur les opinions fausses qu'ont enseignées leurs prédécesseurs.

Vers 1860, les anthropologistes se mirent de la partie. Vous savez que l'anthropologie est une science très récente; si elle a dissipé beaucoup d'erreurs, elle en a accrédité d'autres, pour n'avoir pas su s'en défendre à ses débuts. Il y a quarante ou cinquante ans, le sophisme qui confond les groupements linguistiques, politiques et anthropologiques était presque universellement accepté. On chercha à distinguer anthropologiquement l'Aryen du Sémite et il faut dire bien haut que l'on n'y réussit pas. Les populations de langue aryenne, comme celles de langue sémitique, appartiennent, en général, à la race blanche; mais il y a des blonds et des bruns, des grands et des petits, des têtes rondes et des têtes longues. Comme type du Sémite, on prit l'Arabe du désert syrien, le Bédouin, et l'on remarqua qu'il avait souvent le nez aquilin, la tête longue, les cheveux noirs et une taille avantageuse. On en conclut que le Sémite, et, par conséquent, le Juif, était un grand dolichocéphale brun, avec nez long et arqué. Vérification faite, il se trouva que le type en question était non pas dominant, mais très rare parmi les Juifs actuels. On sait que les Juifs se distinguent en deux grands groupes, les *Sephardim*, ou Juifs du rite portugais, et les *Aschkenazim*, ou Juifs du rite allemand. Les premiers habitent surtout les pays voisins de la Méditerranée ; les seconds sont répandus dans le centre et l'orient de l'Europe, notamment en Pologne et en Russie. On pensa, tout naturellement, que les vrais Juifs étaient les *Sephardim*, plus voisins que les autres de la Palestine, d'autant que l'on

[1] G. Houtin, *L'Américanisme*, Paris, 1903, p. 44.

crut reconnaitre que le type bédouin était beaucoup plus fréquent parmi eux. Les *Aschkenazim*, suivant cette théorie, ne représenteraient nullement la race juive; ce seraient des Germains ou des Slaves plus ou moins mélangés de sang juif. Mais cette opinion ne résiste pas à l'examen. Il y a des blonds, des têtes courtes, de petites tailles et des nez épatés parmi les *Sephardim* comme parmi les *Aschkenazim*; à Londres, où les deux groupes sont très bien représentés, on trouve même plus de têtes courtes parmi les *Sephardim* que parmi les autres[1]. Chose plus grave, on finit par reconnaitre que si, suivant un mot célèbre, chaque pays a les Juifs qu'il mérite, les Juifs participent aussi, dans une large mesure, aux caractères physiques des habitants des divers pays où ils résident. Ainsi les Juifs d'Angleterre et d'Allemagne sont plus grands[2], les Juifs de Russie ont très souvent ce qu'on appelle le type slave, les Juifs de Palestine, de l'Asie Mineure, de l'Afrique du Nord ressemblent bien plus à des Bédouins que leurs coreligionnaires occidentaux.

Ces constatations furent résumées, en 1891, par une femme de grand cœur et de grand savoir, Mme Clémence Royer, devant la Société d'anthropologie de Paris[3]. « Il est certain, disait-elle, que les Juifs de tous les pays se ressemblent moins entre eux qu'ils ne ressemblent aux populations qui les environnent et que ceux du Nord se distinguent aussi nettement de ceux du Midi que les Germains des Latins. Il n'y a pas de race pure; celle des Juifs l'est seulement un peu plus que les autres, parce qu'ayant été partout persécutés et forcés de vivre à part pendant de longs siècles, ils se sont moins mélangés que les autres éléments ethniques au milieu desquels ils ont vécu pendant toute l'ère chrétienne. Mais, antérieurement, les Juifs étaient peut-être bien moins caractérisés qu'aujourd'hui. Pendant les derniers siècles avant l'ère chrétienne, ils ont fait partout

[1] J. Jacobs et J. Spielmann, dans le *Journal of the anthropological Institute*, t. XIX (Londres, 1890).

[2] La petite taille des Juifs, dans certains centres comme Varsovie, est simplement l'effet de la misère physiologique; les classes aisées ont une moyenne plus élevée que les classes pauvres.

[3] *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 1891, p. 544.

de nombreux prosélytes. Chaque colonie juive s'est recrutée chez les populations ambiantes. C'est surtout et peut-être seulement depuis qu'ils ont été persécutés par les chrétiens que leur type s'est caractérisé et fixé, parce que, dès ce moment, ils ne se sont plus alliés qu'entre eux. »

Cette doctrine est à peu près conforme à celle que Renan développait en 1883, doctrine qui a été également soutenue par des hébraïsants comme Loeb et Neubauer, par des anthropologistes comme Topinard et Ripley [1].

Prenons les Hébreux au moment où ils paraissent dans l'histoire, au sortir de la période légendaire, lors de la conquête de la Palestine. La Bible nous apprend que cette conquête fut très longue, que les indigènes ne furent pas exterminés et que les envahisseurs épousèrent des femmes du pays [2]. Ces conquérants de la Palestine étaient unis par un lien religieux et politique; mais aucun historien ne voudra croire qu'ils aient tous été des descendants d'Abraham. Admettons le pourtant, pour faire la part belle aux contradicteurs. De même que les Francs se noyèrent dans la population celtique et romaine de la Gaule, tout en imposant leur nom au pays qui est devenu la France, de même l'élément hébreu, supposé homogène, tendit à se fondre dans la population indigène du pays qui est devenu la Judée. Or, nous ne savons pas au juste ce qu'était cette population indigène ; mais nous sommes sûrs qu'elle n'était pas homogène, qu'elle comprenait notamment des tribus venues de l'Est, c'est-à-dire de l'Asie, et d'autres venues de l'Ouest, c'est-à-dire des îles de l'Archipel et probablement des côtes de Grèce et d'Afrique. Il est possible que les Philistins aient été des Crétois ; c'était déjà l'opinion des anciens et il est à noter qu'un vieux culte du Jupiter crétois existait à Gaza en Philistide. D'autre part, ceux que la Bible appelle les Hittites avaient pénétré en Palestine par le Nord et semblent, d'après les monuments égyptiens, avoir présenté certains caractères du type mongolique.

On trouvera une bibliographie très abondante dans le livre de J.-M. Judt, *Die Juden als Rasse*, Berlin, 1903, p. 234-240.

[2] Voir, entre autres passages, *Deutéronome*, XX, 14 ; XXI, 11 ; XXIII, 8 ; *Juges*, III, 6 ; *Chron.*, II, 35.

En un mot, le littoral syrien était peuplé par des gens de toute provenance, résidus d'invasions successives venues par terre et par mer [1]. C'est au milieu de cette poussière humaine que vinrent s'établir les envahisseurs hébreux. Alors même que ces envahisseurs eussent été tous les descendants d'un même père, le mélange ethnique résultant de la conquête ne put avoir rien de commun avec cette famille élargie qu'on appelle une race.

On a voulu parfois découvrir, dans cette macédoine de peuplades placées sous l'hégémonie juive vers l'an 1000, les éléments anthropologiques des Juifs actuels ; on a dit que le vieux fonds bédouin était responsable des grands bruns dolichocéphales, que les blonds étaient les descendants des Amorrhéens, les nez épatés ceux des Hittites [2]. Ce sont là des hypothèses gratuites, car nous ne connaissons les peuples indigènes de la Palestine que par de rares et très insuffisantes représentations sur les monuments égyptiens. Qui nous dit que le type affiné du Bédouin actuel existât à cette époque? C'est même très invraisemblable, puisqu'il existe aujourd'hui et que, pareil à toute chose humaine, il est le produit d'une évolution.

Les tribus juives sont conduites en captivité ; celles d'Israël disparaissent — des rêveurs ont voulu de nos jours les retrouver en Angleterre et en Amérique — celles du royaume de Juda retournent dans leur patrie. Puis, après Alexandre le Grand, les Juifs commencent à se répandre dans tout le monde méditerranéen et font partout des prosélytes ; beaucoup de Grecs et d'Asiatiques, c'est-à-dire de gens parlant d'autres langues que l'hébreu, deviennent Juifs et font souche de Juifs. Arrivent la guerre avec les Romains, la destruction du Temple, le massacre de centaines de milliers de Juifs, la réduction de centaines de milliers d'autres en esclavage, une dispersion nouvelle des survivants à travers le monde. Malgré la concurrence du christianisme, le judaïsme

[1] « Mieux nous serons renseignés sur l'état de la Syrie au temps des conquêtes égyptiennes, plus il nous faudra constater le mélange des races et leur morcellement presque infini. » (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 148).

[2] V. Jacques, dans la *Revue des Études juives*, Paris, 1893, p. LIV.

n'avait pas perdu sa force expansive; il y eut de nouvelles conversions, de nouveaux mariages entre Juifs et non-Juifs, à tel point que les conciles durent s'en préoccuper à diverses reprises, interdire les mariages mixtes et les conversions au judaïsme. Au VIIIe siècle, dans le sud-est de la Russie, une grande partie du peuple turc des Chazares se convertit au judaïsme [1]. On a prétendu que ces Chazares étaient la souche des millions de Juifs qui peuplent actuellement la Russie; d'autres veulent qu'ils soient seulement les ancêtres des Caraïtes, Juifs russes qui rejettent le Talmud et ne se marient pas avec les Juifs talmudistes. En réalité, personne n'en sait rien. On ne sait même pas comment s'est formée la grande population juive de la Russie actuelle; si le jargon qu'elle parle incline à croire qu'elle est venue de l'Ouest, c'est-à-dire d'Allemagne, il est, d'autre part, certain qu'il y avait, dès le début de l'ère chrétienne, des communautés juives dans le sud de la Russie. Le jargon peut fort bien être une langue commerciale, développée par les nécessités des relations avec l'Europe centrale, et non la langue maternelle de tous les Juifs russes. Toujours est-il que la conversion des Chazares, et bien d'autres conversions moins importantes dont l'histoire n'a pas gardé le souvenir, ont dû introduire dans la masse déjà si confuse de la population juive une foule d'éléments hétérogènes qu'il est absolument impossible de débrouiller.

Vous voyez combien est légitime la conclusion ainsi formulée par M. Topinard : « Les Juifs ne sont qu'une fédération religieuse. Ils ne sont ni une nation ni une race. »

Toutefois il y a deux faits importants qui ne doivent pas être négligés. Le premier est d'ordre historique : les Juifs, longtemps parqués dans les ghettos, soumis aux mêmes conditions d'existence, presque toujours misérables, se sont généralement, depuis mille ans au moins, mariés entre eux ; les conversions au judaïsme, bien que plus nombreuses aujourd'hui même qu'on ne le croit, surtout en Russie, n'ont pu exercer, à cet égard, qu'une faible influence; on peut en dire autant des unions illégitimes ou clandestines avec des non-Juifs. Le second fait est d'ordre anthropologique. Les Juifs,

[1] Voir, sur cette question, un bon article dans le *Jewish Encyclopædia*, t. IV (New-York, 1903).

bien que très différents entre eux, ont cependant un *facies* particulier qui permet à tout homme un peu exercé de les reconnaître; il ne les reconnaîtra pas à coup sûr, mais — l'expérience a été tentée en Russie — il ne se trompera pas plus de trente fois sur cent.

Ces deux faits sont connexes. Les Juifs ne présentent pas un type unique, mais un nombre relativement limité de types, ce qui est un résultat naturel et inévitable de l'endogamie, c'est-à-dire de l'habitude de se marier entre eux. Certains types prévalent dans certains pays, en Pologne, par exemple, ou à Salonique, parce que, malgré la facilité actuelle des déplacements, le gros de la population juive des grands centres s'*intermarie* et que, dans la lutte pour la vie qui s'établit ainsi entre les types, ce sont tantôt ceux-ci, tantôt ceux-là qui l'emportent[1]. Dans cette lutte, dans cette sélection pour mieux dire, les conditions de milieu et de climat exercent naturellement une grande influence. Or, le milieu et le climat, dans chaque pays, sont favorables à la prédominance d'un ou de plusieurs types, au grand type blond dans le Nord de l'Europe, au petit type brun sur la Méditerranée. Si donc tant de Juifs anglais ressemblent à des Anglais et tant de Juifs russes à des Russes, cela ne s'explique pas par des unions légitimes ou clandestines entre Russes, Anglais et Juives, mais simplement parce que le milieu anglais est favorable à la production du type ou des types anglais, le milieu russe à la production des types russes. Ces types ne sortent pas de terre, bien entendu, mais ils tendent à prévaloir par suite de l'élimination progressive des autres, qui sont, pour des motifs qui nous échappent, moins adaptés au milieu.

Les Américains ont acheté à des prix élevés nos plus beaux étalons du Perche; leur ambition était d'avoir une race de grands chevaux, alors que ceux du Nouveau-Monde sont petits. Eh bien! au bout de quelques générations, il n'y avait plus de percherons en Amérique; ils avaient perdu le caractère essentiel de la race, qui est la taille. Le type indigène avait prévalu.

[1] La même apparence d'homogénéité relative, due simplement à l'endogamie, a été constatée dans certaines vallées isolées des montagnes suisses par Martin (*L'Anthropologie*, 1897, p. 91). Cf. ce que dit M. Mahoudeau des Juifs algériens (*Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 1901, p. 543.)

Après vous avoir cité les percherons, pourrais-je, sans manquer de respect, vous parler des Parisiennes? Que n'a-t-on dit de ces êtres charmants, spirituels, raffinés, qui savent s'habiller comme des reines avec des chiffons et qui marchent comme ne savent pas marcher les reines? Or, les Parisiennes comprennent des femmes de toute provenance — même des Juives — dont bien peu sont nées à Paris, dont aucune peut-être ne compte trois générations d'ancêtres parisiens. Quand on décide une de ces Parisiennes exquises, qui se trouve avoir appris le métier de couturière ou de modiste, à émigrer aux États-Unis, les filles qu'elle y peut avoir d'un Parisien immigré sont des Yankees, non des Parisiennes; bien plus, au bout de dix ou douze ans, peut-être plus tôt, elle-même a perdu ses qualités de Parisienne, sa grâce particulière et son génie inventif. Il ne faut pas croire que cette action souveraine des milieux soit restée inconnue des anciens; ce sont les modernes qui l'ont méconnue longtemps. Voici, à cet égard, une phrase bien curieuse que j'extrais de l'*Agricola* de Tacite: « Parmi les Bretons (de la Grande-Bretagne), les uns ressemblent aux Germains, les autres aux Ibères, les plus proches des Gaules ressemblent aux Gaulois, soit par l'influence persistante de l'origine, soit que l'île, s'avançant de divers côtés, la nature seule et le climat aient marqué les Bretons de ces caractères variés » (*positio caeli corporibus habitum dedit* [1].) Tacite hésite entre la théorie de la race et celle de l'ambiance; mais on voit qu'il est déjà familier avec la seconde et sait que la ressemblance des types physiques peut s'expliquer par celle des milieux.

Le ghetto aussi est un milieu, et un triste milieu, dont l'influence se transmet par l'hérédité. Parmi les Juifs émancipés de nos pays, fils et parfois petits-fils d'émancipés, on en voit encore dont la petite taille, l'air craintif, la nervosité apparente décèlent l'héritage de longs siècles d'oppression. Ces Juifs-là sont un acte vivant d'accusation contre un régime blasphémateur de l'Évangile, dont le maintien sur quelques points du globe, à l'heure où je vous parle, est une des tristesses et une des hontes de l'humanité.

Renan, en 1883, avait conclu qu'il n'y a pas de race juive, qu'il

[1] Tacite, *Agricola*, cap. XI.

ue très différ
qui permet à
es reconnaitra
Russie — il r
deux faits so
e, mais un r
sultat nature
tude de se m
ns pays, en l
é la facilité
juive des
la vie qui s'é
t ceux-là qui
pour mieux
rellement un
ue pays, so
s types, au
type brun
emblent à de
'explique p
ses, Anglais
est favoral
eu russe à l
de terre, b
'élimination
nous échap
es Amériq
du Perc
vaux, alor
bout de qu
érique; il
la taille.

La même
Anthropolog
ilation de

Stanford University Libraries
3 6105 118 602 346